

# INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

PROCESSED

FEB 15 2007

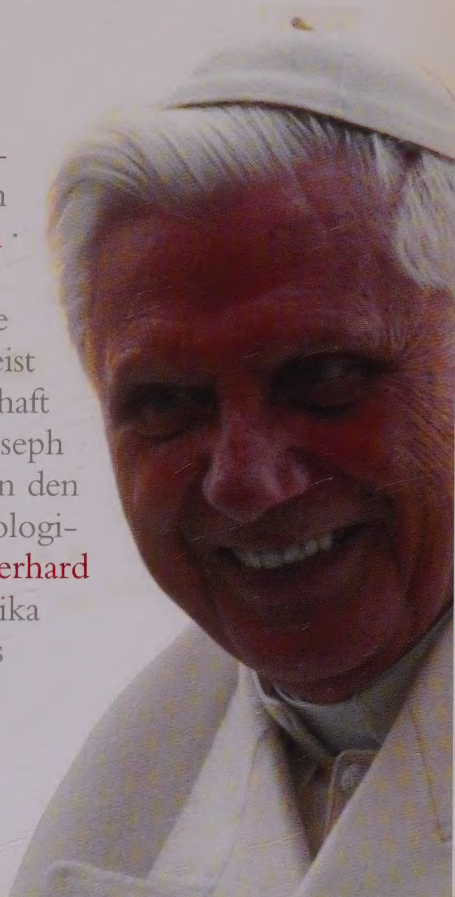
TU LIBRARY

JOSEPH RATZINGER .....

..... BENEDIKT XVI.

## *Schwerpunkte seiner Theologie*

Metropolit Damaskinos Papandreou · Die Beziehungen zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche | **Norbert Trippen** · Joseph Ratzinger als Mitgestalter des Zweiten Vatikanischen Konzils | **Thomas Söding** · Die Seele der Theologie. Ihre Einheit aus dem Geist der Hl. Schrift | **Helmut Hoping** · Gemeinschaft mit Christus. Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger | **Horst Bürkle** · «Den Originalton in den Religionen wahrnehmen». Benedikt XVI. theologische Orientierungen im Religionsdiskurs | **Eberhard Jüngel** · Caritas fide formata. Die erste Enzyklika Benedikt XVI. – gelesen mit den Augen eines evangelischen Christenmenschen | **Jan-Heiner Tück** · «Warum hast du geschwiegen?» Der deutsche Papst in Auschwitz | **Alexander Kissler** · Am Scheideweg. Benedikt XVI. und das Christentum des 21. Jahrhunderts



# INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HORST BÜRKLE  
HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ  
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER  
HELMUTH KIESEL · KARL LEHMANN  
NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER  
HERBERT SCHLÖGEL OP · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:

MICHAEL FIGURA · ERICH KOCK  
JAN-HEINER TÜCK · HOLGER ZABOROWSKI

Redaktion:

ANTON SCHMID

*Joseph Ratzinger - Benedikt XVI.:*

*Schwerpunkte seiner Theologie*

JAN-HEINER TÜCK	533	Editorial
DAMASKINOS PAPANDREOU	537	Die Beziehungen zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche. Hoffnungsvolle Gedanken des Papstes
NORBERT TRIPPEN	541	Joseph Ratzinger als Mitgestalter des Zweiten Vatikanischen Konzils
THOMAS SÖDING	545	Die Seele der Theologie. Ihre Einheit aus dem Geist der Heiligen Schrift in Dei Verbum und bei Joseph Ratzinger
HELMUT HOPING	558	Gemeinschaft mit Christus. Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger
HORST BÜRKLE	573	«Den Originalton in den Religionen wahrnehmen» Benedikts XVI. theologische Orientierungen im Religionsdiskurs
EBERHARD JÜNGEL	595	Caritas fide formata. Die erste Enzyklika Benedikt XVI. - gelesen mit den Augen eines evangelischen Christenmenschen
JAN-HEINER TÜCK	615	«Warum hast du geschwiegen?» Der deutsche Papst in Auschwitz
ALEXANDER KISSLER	623	Am Scheideweg. Benedikt XVI. und das Christentum des 21. Jahrhunderts



## EDITORIAL

Die Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* ist von ihren Anfängen an mit dem Namen Joseph Ratzingers eng verbunden. Neben Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac, Karl Lehmann und anderen zählt er zu den theologischen Mitbegründern der Zeitschrift. In der *Communio* hat er die meisten seiner Aufsätze veröffentlicht. Seine Wahl zum Nachfolger von Papst Johannes Paul II. am 19. April 2005 hat das öffentliche Interesse an seiner Person und vor allem an seinem Werk noch einmal wesentlich gesteigert. Selbst kirchendistanzierte Intellektuelle lesen heute seine Bücher, die Feuilletons der großen Zeitungen diskutieren seine Thesen, als Benedikt XVI. steht der Theologe und Zeitdiagnostiker Joseph Ratzinger immer wieder im Brennpunkt der medialen Aufmerksamkeit. Nicht wenige Bücher sind in den letzten Monaten erschienen, die sich seiner Biographie und kirchlichen Laufbahn annehmen oder den Leitthemen seines theologischen Denkens nachgehen. Auch das vorliegende Themenheft der *Communio* vereinigt eine Sammlung von Aufsätzen, die Schwerpunkte der Theologie von Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. gewidmet sind. Dabei dürfte das Besondere des Blickwinkels dadurch gegeben sein, dass zwischen seinem Denken und dem *Communio*-Motiv eine augenfällige Konvergenz besteht.

Denn *Communio* – das ist zweifelsohne ein theologisches Programm. Es gibt zunächst einmal dem Gottesverständnis eine bestimmte Kontur. Gott selbst ist *Communio*, der johanneische Satz «Gott ist Liebe» (1 Joh 4,16) kann angemessen nur verstanden werden, wenn der biblische Monotheismus Israels im Sinne einer trinitarischen *Communio* fortbestimmt wird. Das *eine* Wesen Gottes ist konkret in der Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist. Beziehung – im aristotelischen Denken eine akzidentelle Bestimmung, die dem Göttlichen nicht zukommen kann – wird zur eigentlichen Wesensbestimmung Gottes. Kaum zufällig hat Joseph Ratzinger diese christliche Umprägung des philosophischen Gottesverständnisses wiederholt als eine «Revolution» bezeichnet (*Einführung in das Christentum*, München 1968, 112. 144). Gott ist keine beziehungslose Monade, er verhält sich zu sich selbst, und indem er sich in Freiheit zu sich selbst verhält, kann und will er das Verhältnis zum anderen seiner selbst, zur Welt und zum Menschen, eingehen. *Gott will Gott sein nicht ohne die Schöpfung, nicht ohne den Menschen*. Das aber ist das Allerunselbstverständlichste, das in der scheinbar so selbstverständlichen Rede von der Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes nur allzu oft verdeckt bleibt. Die Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist ist nicht geschlossen, sie steht offen für die Gemeinschaft mit Menschen. Anders als der «unbewegte Beweger», der sich aus philosophischen Gründen vom Geschick der Menschen nicht bewegen lassen kann, gehört es nach den biblischen Schriften zum Gottsein Gottes, dass er sich tangieren lassen und Barmherzigkeit – *misericordia* – mit der Misere der Menschen haben kann. Der Schöpfer wäre geradezu unvollkommen, wenn er am Weg seiner Ge-



schöpfe nicht Anteil nehmen könnte. Geschichtsfähigkeit macht die Größe dieses Gottes aus. Löst man diese Geschichtsfähigkeit zugunsten eines apathischen metaphysischen Gottesbegriffs auf, verlässt man die biblischen Ursprünge: «Ein Gott, der nicht in die Geschichte eingreifen und sich nicht in ihr zeigen kann, ist nicht der Gott der Bibel», hat Joseph Ratzinger gegenüber einem latenten Deismus innerhalb der Gegenwartstheologie mit unmissverständlicher Deutlichkeit herausgestellt. Gott hat gesprochen und gehandelt, ist eine Bundesgeschichte eingegangen, mit Noah und den Patriarchen zuerst, dann mit Mose, «seinem Knecht», weiter mit Israel, seinem Volk, und den Propheten – zuletzt hat er sich in Jesus Christus, seinem «geliebten Sohn», ein für allemal ausgesprochen, nachdem er «viele Male und auf vielerlei Weise» zu den Vätern gesprochen hat.

Dieses Sprechen aber ist nicht folgenlos geblieben. Es hat einen Lebenszusammenhang freigesetzt: die *Communio* der wesentlich auf die Welt bezogenen Kirche. Wie schon Israel, das aus den Völkern erwählte Volk, auf die Initiative JHWHs zurückgeht, so verdankt sich auch die Kirche einer göttlichen Gabe: der Sendung Jesu, dessen Wort und Werk nicht in die Vergangenheit absinkt, weil der Geist es in der Gemeinschaft der Gläubigen präsent hält. Das ist – wenn man so will – die *ekklesiologische* Pointe der Selbstoffenbarung Gottes. Seit der Zeit der Apostel lassen sich Menschen aus ihrem Alltag herausrufen, um das Wort Gottes zu hören und die heiligen Mysrien zu feiern. Sie bilden eine *Communio* nicht, weil sie gemeinsame Interessen oder Vorlieben hätten, sondern weil Gott sie «zur Gemeinschaft gerufen» hat und ihnen Anteil an seiner *Communio* gewährt. Dies geschieht primär durch das Wort, das verkündet, und den Leib des Herrn, der gereicht wird. Anders als Parteien oder Interessensverbände, die sich selbst eine Geschäftsgrundlage geben, konstituiert sich das «neue Volk Gottes» nicht selbst. Es empfängt seine Identität durch die Gaben des Wortes und des Leibes, die es nur in Umkehr und Glaube entgegennehmen kann. Gedenken und Danken, *anamnesis* und *eucharistia* sind daher Grundvollzüge kirchlicher *Communio*, der es zugleich aufgegeben ist, die Gabe des Wortes und der Sakramente durch die Zeiten hindurch weiterzugeben. Dabei ist es ein offenes Geheimnis, dass sich in den vielschichtigen Prozess dieser Weitergabe immer wieder Momente von Verrat und mangelndem Verständnis hineinmischen können – beides Aspekte von *traditio*. Innerhalb der *Communio* muss daher je neu um ein ursprungsgetreues und zugleich zeitgemäßes Verständnis des biblisch bezeugten Wortes Gottes gerungen werden.

Insbesondere in der eucharistischen Liturgie aber verdichtet sich die *Communio* mit Jesus Christus, dem auferweckten Gekreuzigten. Hier ereignet sich das, was für Aristoteles unmöglich schien: Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen, *Freundschaft*. War für den griechischen Denker der Gedanke der Gottesfreundschaft schlechterdings unvollziehbar, da er im Rahmen seiner philosophischen Theologie keine gemeinsame Basis zwischen Göttlichem und Menschlichem zu konzipieren vermochte (vgl. *Nik. Eth.* 1159a), so hat der biblisch bezeugte Gott in Jesus Christus eine *communicatio* gestiftet, die Freundschaft möglich macht. «Ich nenne euch nicht mehr Knechte, denn der Knecht weiß nicht, was der Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe» (Joh 15,15). Für diese Freundschaft aber hat Christus sein Leben gegeben – ein *signum caritatis*, über das hinaus Größeres nicht gegeben werden kann.



Die Freundschaft mit Christus aber würde halbiert, wenn sie nicht auch Folgen für die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander hätte. Das gilt für die zwischenmenschlichen Beziehungen auf der Ebene der Gemeinden ebenso wie für das weltweite Netz bischöflich verfasster Ortskirchen, die in Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri füreinander in Gebet und solidarischer Praxis eintreten. Eucharistische *Communio* hat darüber hinaus eine soziale Note, einen – wenn man so will – entprivatisierenden Zug, der jede Form von Heilsegoismus ausschließt. Sie verpflichtet dazu, solidarisch die Fragen derer aufzunehmen, die heute glauben nicht mehr glauben zu können. Sie verlangt, den Motiven derer nachzuspüren, die sich als bekennende Atheisten verstehen oder nur als «Aspirin-Agnostiker» (George Steiner) durchs Leben gehen, weil sie das lauter werdende Hintergrundgeräusch des Todes nicht aushalten und betäuben wollen. Wer in der *Communio* mit dem aufgeweckten Gekreuzigten lebt oder zu leben versucht, der den Verlorenen bis ins Äußerste nachgegangen ist, der kann die anderen nicht teilnahmslos sich selbst überlassen. Teilnahmslosigkeit oder auch Gleichgültigkeit gegenüber der Gleichgültigkeit – das wäre Verrat an Christus. «Europa ist heute im Begriff wieder heidnisch zu werden», hat der Zeitdiagnostiker Joseph Ratzinger einmal unverblümt formuliert, nicht ohne sogleich hinzuzufügen: «Aber unter diesen neuen Heiden gibt es auch einen neuen Durst nach Gott.» Diesen Durst nach Gott in den Suchbewegungen des spätmodernen Denkens aufzuspüren, ohne einer billigen Gnade das Wort zu reden, das könnte eine Aufgabe für eine zeitgemäße *Communio*-Theologie sein, die auch den Mut aufzubringen hätte, sich überall da gegen die Zeit zu exponieren, wo das Zeugnis von der rettenden und versöhnenden Kraft des Evangeliums verdunkelt wird.

Selbstverständlich müssten die hier allemal nur fragmentarisch angedeuteten Aspekte von *Communio* weiter vertieft werden. Joseph Ratzinger hat dies in einer denkwürdigen Rede anlässlich des 20jährigen Bestehens dieser Zeitschrift getan (vgl. [www.communio.de](http://www.communio.de)). Doch die Leit motive seiner Theologie, von denen das vorliegende Heft einige aufgreifen möchte, dürften immerhin angesprochen sein. Am Anfang steht ein persönlich gehaltener Beitrag, der vom Ringen um die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche Zeugnis ablegt und zugleich deutlich macht, dass das ökumenische Gespräch nicht zuletzt von freundschaftlichen Beziehungen lebt (*Metropolit Damaskinos Papandreou*). Seit seiner Münchner Dissertation über «Haus und Volk Gottes in Augustins Lehre von der Kirche» (München 1954; St. Ottilien <sup>2</sup>1992) hat sich Joseph Ratzinger mit Fragen der Ekklesiologie und Sakramententheologie intensiv beschäftigt. In die Selbstverständigung des II. Vatikanischen Konzils über Wesen und Auftrag der Kirche in der Welt von heute hat er seine biblisch und patristisch fundierte Sicht von Kirche mit einbringen können, wie ein eher historisch angelegter Beitrag über den jungen Konzilstheologen und seine Tätigkeit als Berater von Joseph Kardinal Frings zeigen kann (*Norbert Trippen*). Wie wenige katholische Dogmatiker der Gegenwart hat sich Joseph Ratzinger um eine biblische Grundlegung seiner Theologie bemüht – den Grundsatz beherzigend, dass das Studium der Heiligen Schrift die «Seele der ganzen Theologie» (DV 24; OT 16) ist. Dabei hat er wiederholt Rückfragen an die Adresse der historisch-kritischen Exegese vorgetragen und eine Schrifthermeneutik eingefordert, die den kirchlichen Aus-

legungshorizont nicht einfach als vermeintlich unwissenschaftlich ausklammert. Der Frage, wie das Verhältnis von Schrift und Tradition sachgemäß zu bestimmen sei, die als *rivuli* beide aus der einen Quelle der Offenbarung hervorgehen, hat er wegweisende Beiträge gewidmet (*Thomas Söding*). Neben dem Hören auf das biblisch bezeugte Wort Gottes baut sich der Lebenszusammenhang der Kirche auf in und durch die Feier der Sakramente. Die Eucharistie bildet dabei «die Quelle und den Höhepunkt kirchlichen Lebens». Bemerkenswert ist, dass Joseph Ratzinger die Theologie der Eucharistie immer auch im Kontext der Liturgie bedacht hat (*Helmuth Hoping*). Schließlich ist das Thema «Dialog der Kulturen und Religionen» angesichts der fortschreitenden Globalisierung in den letzten Jahren immer stärker ins Blickfeld gerückt. Dieser auch für das gegenwärtige Pontifikat zentralen Fragestellung gilt ein eigener Beitrag, der nicht nur zeigen kann, dass sich Joseph Ratzinger seit den 1960er Jahren mit den Grundlagen einer Theologie der Religionen immer wieder befasst hat, sondern auch deutlich macht, dass eine an der Wahrheitsfrage orientierte Dialogposition keineswegs Intoleranz zur Folge hat (*Horst Bürkle*).

Ein zweiter Teil der Schwerpunkte zieht die theologischen Linien aus bis in die jüngste Gegenwart. Ein schönes Zeichen ökumenischer Verständigung ist es, dass der evangelische Theologe, der wie kaum ein anderer über das Thema «Gott ist Liebe» nachgedacht hat (vgl. *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 2001) und noch dazu über jeden Verdacht von «Schummel-Ökumene» erhaben ist, eine *amica exegesis* der ersten Enzyklika Benedikts XVI., *Deus Caritas est*, verfasst hat. Seine Auslegung lässt – zwischen Tübingen und Rom! – ein «tiefgehendes und weitreichendes ökumenisches Einverständnis» erkennen (*Eberhard Jüngel*). Weitere Aufsätze gelten einerseits dem Auschwitz-Besuch des Papstes vom 28. Mai diesen Jahres, der unter dem doppelten Vorzeichen des Eingedenkens der Toten und der Bitte um Versöhnung stand (*Jan-Heiner Tück*), sowie andererseits der viel diskutierten Regensburger Vorlesung «Glaube, Vernunft und Universität» vom 12. September 2006 (*Alexander Kissler*). Die mediale Fokussierung auf das sicherlich nicht ganz glückliche antiislamische Zitat von Kaiser Manuel II. Palaiologos hat das eigentliche Thema der Rede weitgehend in den Hintergrund treten lassen: die *Synthese von Glaube und Vernunft*, die historisch unterschiedliche Ausgestaltungen gefunden hat und durch diverse Enthellenisierungswellen wiederholt aufgelöst worden ist. Nach Benedikt XVI. stellt sie das eigentliche Remedium des Christentums gegen die aktuell wuchernden Pathologien der Vernunft und der Religion dar.

Jan-Heiner Tück



METROPOLIT DAMASKINOS PAPANDREOU · CHAMBÉSY

## DIE BEZIEHUNGEN ZWISCHEN DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN UND DER ORTHODOXEN KIRCHE

*Hoffnungsvolle Gedanken des Papstes*

Die Vorsehung Gottes hat es so bestimmt, dass, als ich in den Jahren nach 1959 als Stipendiat des Ökumenischen Patriarchats meine Studien in Deutschland fortsetzen konnte, dort den jungen Professor Joseph Ratzinger als Lehrer und Freund gewinnen konnte. Unsere Beziehung war eine wachsende, tiefe Gemeinschaft.

Wir haben gegenseitig entdeckt, was es heißt, der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche anzugehören, zwei Kirchen, die sich als Schwesternkirchen wieder entdeckt haben. So haben wir uns von innen her vorbereitet auf das große Ereignis des Jahres 1965: die Austilgung der Bannflüche aus dem Gedächtnis unserer Kirchen. In dieser Weise ist in uns die Leidenschaft für die Wiederherstellung der vollkommenen Einheit zwischen unseren Kirchen erwacht. Wir erlebten die Tatsache, dass wir denselben apostolischen Glauben teilen, und wir verfolgten die neue Epoche unserer Beziehungen vom *Dialog der Liebe* bis zum offiziellen *theologischen Dialog*. Wir haben ebenfalls empfunden, dass die gegenseitige Aufhebung der Bannsprüche in der Tat eine neue Situation geschaffen hat, die vom theologischen Standpunkt aus gewürdigt werden musste.

Diese Situation hat eine psychologische wie auch eine ekklesiologische Tragweite, die weit über das Geschehen hinaus reicht, dessen Gedächtnis man getilgt hat. Mit der Zeit erwies es sich, dass sein Widerhall im Volke tiefer und breiter gewesen ist, als man voraussah. Im weiteren bewirkt diese Aufhebung der Anatheme – und muss sie auch – eine Reinigung des Gedächtnisses bewirken, welche Verzeihung ist. Sie hat das *Symbol der Trennung* durch das *Symbol der Liebe* ersetzt. Sie setzt eine neue kirchliche Situation voraus, welche immer mehr Rückwirkungen auf allen Ebenen jeder unserer Ortskirchen haben muss. Diese Rezeption gehört zu einem Prozess der Annäherung und des Verständnisses, denn wenn es wahr ist, dass es ein unverbrüchliches Band zwischen der Theologie und der Liebe gibt, so wird uns die Tatsache, dass wir gemeinsam das christliche Mysterium leben, das

uns vereint, notwendigerweise weiterführen. Das Reich Gottes erleidet Gewalt.

Ich erinnere mich im weiteren an die Überlegungen, die Professor Joseph Ratzinger anlässlich des ersten ekklesiologischen Treffens in Wien im Jahr 1974 zum Ausdruck gebracht hat: «Fragen wir zum Schluss noch einmal: Was bleibt und was folgt aus dem Ganzen? Der Kernvorgang ist dieser: Das Verhältnis der «erkalteten Liebe», der «Gegensätze, des Misstrauens und der Antagonismen» ist ersetzt durch die Beziehung der Liebe, der Brüderlichkeit, deren Symbol der Bruderkuss ist. Das *Symbol der Spaltung* ist durch das *Symbol der Liebe* ersetzt. Die Kommuniongemeinschaft ist freilich nicht hergestellt. Aber nachdem der *Dialog der Liebe* ein erstes Ziel erreicht hat, ist der *theologische Dialog* verlangt, und zwar nicht als ein beruhigtes akademisches Geplänkel, das an kein Ziel zu kommen braucht und sich im Grunde selbst genügt, sondern unter dem Zeichen der «ungeduldigen Erwartung», die weiß, dass «die Stunde gekommen ist»; Agape und Bruderkuss sind an sich Terminus und Ritus der eucharistischen Einheit. Wo Agape als ekklesiale Realität ist, muss sie zu eucharistischer Agape werden. Darauf hat alles Bemühen abzielen. Damit das Ziel erreicht werde, ist als unmittelbare Konsequenz des Ganzen zu verlangen, dass unablässig an der «Gesundung des Gedächtnisses» gearbeitet werde. Dem Rechtsfaktum des Vergessens muss das reale geschichtliche Faktum eines neuen Gedächtnisses folgen. Das ist der unausweichliche, zugleich rechtliche und theologische Anspruch, der in dem Geschehen des 7. Dezember 1965 beschlossen liegt.»<sup>1</sup>

Gemeinsam haben wir gelernt, *wie man Theologie betreiben soll* unter Berücksichtigung der Partikulartraditionen des Westens. Wir haben empfunden, dass die geoffenbarte Wahrheit im Osten und im Westen verschieden empfangen, gelebt und verstanden wurde und dass die Verschiedenheit der Theologien als vereinbar innerhalb eines selben Glaubens aufgefasst werden kann, um so mehr, als ein wacher Sinn für die Transzendenz des Mysteriums und den vorwiegend apophatischen Charakter, den sein menschlicher Ausdruck anzunehmen hat, einem legitimen Pluralismus der Theologien im Schoße desselben traditionellen Glaubens freies Feld lassen kann und dass man nicht a priori dazu geneigt sein darf, den Glauben und seinen Ausdruck mit besonderen Theologien zu identifizieren.

Und wir sind zur gemeinsamen Feststellung gelangt, dass der Osten und der Westen sich nur dann begegnen und wiederfinden können, wenn sie sich ihrer ursprünglichen Verwandtschaft und der gemeinsamen Vergangenheit erinnern. Als erstes müssen sie sich bewusst werden, dass der Osten und der Westen trotz all ihrer Besonderheiten organisch zur einen Christenheit gehören. Hier sind wir zur gemeinsamen Feststellung gelangt, dass unsere Unterschiede im Sinne von verschiedenartigen legitimen Entfaltungen ein und desselben apostolischen Glaubens im Osten und im Westen aufzufassen



sind und nicht als Trennungen in der Tradition des Glaubens selbst. Wir haben auch die Frage anders gestellt, nicht nur «Dürfen wir miteinander kommunizieren?», sondern auch «Dürfen wir einander die Kommunion verweigern?»

Ferner haben wir empfunden, dass das *Haupthindernis* für die Wiederherstellung der vollkommenen Gemeinschaft *der Jurisdiktionsprimat des Papstes* ist. Das Schwierigste scheint tatsächlich die Frage der Ordnung der Kirche zu sein: einerseits für Rom, weil es den Primat der «Sedes Romana» als konstitutiv für die Einheit der Kirche ansieht, andererseits für den Osten, weil er eben diesen Anspruch als eine Änderung der episkopalen Struktur der Kirche betrachtet.

Wir haben uns die Frage gestellt, wie wir hier vorwärts kommen, und wir haben uns erlaubt, einige Perspektiven zu formulieren, zum Beispiel: Wenn Rom die Kommunion mit dem Osten ohne Vorbedingungen aufnimmt – natürlich nach panorthodoxem Einvernehmen, – so ist dies eine ausdrückliche Anerkennung der Legitimität der episkopalen Struktur des Ostens. Es schließt die Anerkennung ein, dass der Osten nicht auf die entfaltete Primatsstruktur des Westens verpflichtet werden muss.

Umgekehrt würde freilich der Osten damit anerkennen, dass der Westen trotz der Primatslehre prinzipiell die episkopale Struktur der Alten Kirche nicht verlassen hat, auch wenn sie einen zusätzlichen Faktor aufgenommen hat, dessen Notwendigkeit von der östlichen Kirche her nicht zu erkennen ist. Die Anerkennung des Fortbestehens der altkirchlichen apostolischen Struktur auch im Westen könnte erleichtert sein, zum einen durch die Bemühungen des Zweiten Vatikanischen Konzils um die deutliche Wiederherstellung der episkopalen Ordnung, zum anderen durch die Tatsache, dass der Papst, wenn er mit dem Osten kommuniziert, selbst den primatialen Anspruch von 1870 (*jurisdictio in omnes ecclesias*) faktisch dem Osten gegenüber nicht mehr erhebt.

So haben wir niemals die Hoffnung aufgegeben, dass auch die Polarisierungen im Blick auf den Jurisdiktionsprimat überwunden werden können, damit die so sehr ersehnte Wiederherstellung der vollkommenen Gemeinschaft bald Wirklichkeit werden kann. Joseph Kardinal Ratzinger hatte in seiner Eigenschaft als Präfekt der Glaubenskongregation, die die Mission hat, «die Hüterin der Orthodoxie» und «die Verteidigerin des Glaubens» zu sein, die Aufgabe, dazu seinen Beitrag zu leisten. Im Jahr 2000 habe ich ihn daran erinnert, er möge weiterhin von seinen Überlegungen und Perspektiven geprägt sein, die er im Jahr 1976 geschrieben hat, indem er den Hinweis auf Ignatius von Antiochien bewertete, den Patriarch Athenagoras I. bei der Begrüßung von Papst Paul VI. im Phanar zitierte: «Wider alle Erwartung ist unter uns *der Bischof von Rom, der Erste an Ehre* (ist) unter uns, der, *der den Vorsitz hat in der Liebe*».»<sup>2</sup> Es ist klar, dass der Patriarch damit

nicht den ostkirchlichen Boden verlässt und sich nicht zu einem westlichen Jurisdiktionsprimat bekennt. Aber er stellt deutlich heraus, was der Osten über die Reihenfolge der an Rang und Recht gleichen Bischöfe der Kirche zu sagen hat, und es wäre sicherlich der Mühe wert zu überlegen, ob dieses alte Bekenntnis, das von «Jurisdiktionsprimat» nichts weiß, aber eine Erststellung an «Ehre» und «Liebe» bekennt, nicht als eine dem Kern der Sache genügende Sicht der Stellung Roms in der Kirche gewertet werden könnte ... Der «heilige Mut» verlangt mit Klugheit «Kühnheit».<sup>3</sup>

Als Schlussgedanke möge Papst Benedikt XVI. selbst zu Worte kommen, so wie er mir in seinem Brief vom 27. März 2006 im Anschluss an unsere private Begegnung vom 5. Dezember 2005 im Vatikan geschrieben hat: «Ich sehe in dieser Begegnung ein großes Geschenk, das mir die Vorsehung gemacht hat, denn erst durch diese persönliche Begegnung ist mir die orthodoxe Kirche innerlich nahe geworden. Von da an kenne ich sie nicht mehr bloß aus Büchern, sondern vor allem aus der lebendigen Erfahrung brüderlicher Gemeinschaft im gleichen Glauben und in der gleichen Sehnsucht nach der Einheit der Kirche. Dem Herrn bin ich von Herzen dankbar, dass aus jener ersten Begegnung eine lebenslange Freundschaft geworden ist. Besonders erinnere ich mich in diesem Augenblick an die Stunde, als Du mir in einem Hörsaal der Regensburger Universität das Großkreuz vom Berg Athos überreicht hast – ein Vorgang, der meine Schwester innerlich zutiefst berührt hat. Dann erscheinen vor mir all die fröhlichen Begegnungen in Chambésy wie auch die festliche Stunde Deines 60. Geburtstags. Nun ist Dir inzwischen ein mühsamer Weg der Leiden auferlegt worden, wo wir doch noch so viel von Deiner Aktivität im Dienst der Einheit erwartet hatten. Was für uns unverständlich ist, kommt doch vom Herrn her, und im Vertrauen auf ihn nehmen wir diesen seinen Ratschluss an. Ich bin gewiss, dass Du gerade durch Dein Leiden der Kirche einen großen Dienst tust.»

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Ratzinger Joseph, *Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens* 1976, 110.

<sup>2</sup> Ignatius von Antiochien, *Röm. Prol.*; PG 5, 801.

<sup>3</sup> Ratzinger Joseph, *Kirche, Ökumene und Politik* 1987, 204.



NORBERT TRIPPEN · KÖLN

## JOSEPH RATZINGER ALS MITGESTALTER DES II. VATIKANISCHEN KONZILS

Man kann es als zufällig oder als providentiell betrachten, dass 1959 der junge Freisinger Professor Joseph Ratzinger seinen ersten Univesitätslehrstuhl in Bonn und nicht an einer seiner späteren Universitäten erhielt. Die Nachrichten über die Qualität der Vorlesungen des Fundamenthaltheologen und seinen Zuspruch bei den Studenten in Bonn wurden sehr bald dem Kölner Ordinarius Josef Kardinal Frings bekannt. Dieser hatte etwas unüberlegt und spontan für den November 1961 in Genua einen Vortrag im Teatro Duse innerhalb einer Reihe zur Vorbereitung des bevorstehenden Konzils zugesagt, zu dessen Ausarbeitung der fast blinde Kardinal gar nicht in der Lage war. Bei einem Konzert im Kölner Gürzenich im Sommer 1961 begegnete er in der Pause Joseph Ratzinger und fragte ihn, ob er ihm bei der Ausarbeitung des zugesagten Vortrags behilflich sein könne. «Er lieferte mir bald einen Entwurf, den ich so gut fand, dass ich nur an einer Stelle eine Retuschierung vornahm», erinnerte sich der Kardinal 1973. Der Vortrag über das Konzil und die moderne Gedankenwelt wurde von Frings' früherem Seminaristen Msgr. Bruno Wüstenberg im Staatssekretariat des Papstes ins Italienische übersetzt und – nachdem Frings selbst nur die Einleitung auswendig vortrug – auch in Genua verlesen.

Das Aufsehen, das dieser bald veröffentlichte Vortrag in der katholischen Welt erregte, ließ den stets ängstlichen Kardinal fragen, wie wohl Papst Johannes XXIII. über das in Genua Vorgetragene dächte. Am 23. Februar 1962 wurde Kardinal Frings aus einer Sitzung der Zentralen Vorbereitungskommission des Konzils zu Papst Johannes XXIII. bestellt. «Ich wusste nicht, weshalb», schrieb Frings 1973. «Ich sagte scherzhaft zu meinem

*NORBERT TRIPPEN, geb. 1936, 1962 Priester des Erzbistums Köln, 1976-89 Regens des Kölner Priesterseminars, seit 1986 Domkapitular in Köln, 1978-2001 apl. Professor für Kirchengeschichte in Bonn, 1991-2001 Leiter der Hauptabteilung Schule/Hochschule des Erzbistums Köln. Der Verfasser hat in seinem 2. Band der Biographie Josef Kardinal Frings ausführlich die Rolle Professor Ratzingers an der Seite des Kölner Erzbischofs und dann im Konzilsprozess beschrieben: N. TRIPPEN, Josef Kardinal Frings (1887-1978), Band 2: Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre, Paderborn u.a. 2005. Die nachfolgenden Ausführungen versuchen, eine knappe Übersicht zu geben.*

Sekretär Luthe: «Hängen Sie mir noch mal das rote Mäntelchen um, vielleicht ist es das letzte Mal». Als ich aber in das Audienzzimmer des Papstes kam, eilte er mir entgegen, umarmte mich und sagte: «Ich habe diese Nacht Ihren Vortrag von Genua gelesen und wollte Ihnen meinen Dank sagen für diese schönen Ausführungen.»»

Es war wohl diese Erfahrung, die Kardinal Frings bewegte, ab April 1962 sämtliche theologischen Vorlagen, die die Mitglieder der Zentralen Vorbereitungskommission aus Rom erhielten, an Professor Ratzinger weiterzuleiten und um seine Veränderungs- bzw. Verbesserungsvorschläge zu bitten. Auch den umfangreichen Band mit den allen Konzilsvätern im Sommer 1962 zugeleiteten Schemata gab Frings an Ratzinger mit den konkreten Fragen, was man in Rom bei der Redaktion der Texte stillschweigend verändert habe, was absolut abzulehnen sei und was besser sein könnte. Ratzingers Antworten ließen nie lange auf sich warten.

Als Frings den Beginn des Konzils für sich plante, schrieb er am 29. August 1962 an Professor Ratzinger: «Inzwischen steht fest, dass ich am Dienstag, dem 9. Oktober, nach Rom fliegen werde; fliegen Sie mit? Für Mittwoch, den 10. Oktober, habe ich alle deutschen Konzilsväter auf 17 Uhr zu einer Besprechung in die Anima eingeladen. Darf ich Sie bitten, dort über den Entwurf der *Constitutio dogmatica* «*De fontibus revelationis*» zu referieren, wenn möglich positive Gegenvorschläge zu machen? »

Joseph Ratzinger hat in der Festschrift zum 90. Geburtstag von Kardinal Frings und zum 70. Geburtstag von Kardinal Höffner 1976 selbst beschrieben, welchen Eindruck der Aufbruch nach Rom, zumal der Besuch des fast blinden Kardinals im Kölner Dom und an der für ihn vorgesehenen Grabstätte in der Erzbischofsgruft gemacht hat. Ratzinger und Luthe wohnten während der Sitzungsperioden des Konzils mit Kardinal Frings zusammen im deutschen Priesterkolleg an Santa Maria dell'Anima. Zwar wurde bei Tisch nicht über das Konzil gesprochen, doch der Kontakt war jederzeit möglich.

Die jeden Montag um 17 Uhr in der Anima abgehaltenen Besprechungen der deutschsprachigen Konzilsväter mit Absprache gemeinsamen Vorgehens in der Konzilsaula verschafften dem deutschsprachigen Episkopat zumindest in der 1. Sitzungsperiode einen taktischen Vorsprung und Einfluss, den andere Länderepiskopate bald durch vergleichbares Vorgehen einzuholen versuchten.

Kardinal Frings bediente sich seines Theologen Ratzinger nicht nur persönlich, er führte ihn sehr bald auch in die Kreise einflussreicher Konzilsväter und in theologische Arbeitsgruppen ein mit dem Ziel, neue, bessere Vorlagen für die Beratungen im Konzil zu erstellen, als sie aus den vorbereitenden Kommissionen vorlagen. Am Ende der ersten Tagungsperiode gelang es dem Kardinal, Professor Ratzinger zum amtlichen Konzilsperitus bestellen zu lassen, so dass er an allen Generalkongregationen teilnehmen



konnte und zu offiziellen Arbeitsgruppen der Konzilskommissionen zugezogen wurde. So war er fortan nicht mehr nur persönlicher Berater und Zuarbeiter des Kölner Kardinals, sondern darüber hinaus neben anderen Theologen Mitgestalter späterer Konzilstexte. Das dürfte vor allem für die Dogmatischen Konstitutionen *«Lumen gentium»* und *«Dei verbum»* gelten. Auf sonderbaren Wegen wurde Professor Ratzinger jedoch auch an ganz anderen Konzilsdokumenten beteiligt. Es ist sehr verständlich, dass die Konzilsväter nach ermüdenden Arbeitssitzungen von montags bis samstags mittags am Wochenende Erholung suchten. Es spricht für die Klugheit des Generaloberen der Steyler Missionare, P. Johannes Schütte SVD, dass er Kardinal Frings und seinen jungen Helfern anbot, gelegentlich im Erholungshaus des Ordens am Nemi-See das Wochenende zu verbringen. Man darf sich seine Gedanken machen, ob das ganz selbstlos geschah: Als in der 3. Sitzungsperiode 1964 deutlich wurde, dass das Konzil zu einem Ende kommen müsse, war in der Kurie die Absicht laut geworden und den Konzilsvätern vermittelt worden, der Mission kein eigenes Dekret zu widmen, sondern sich lediglich auf einige kurze Sätze disziplinärer Art über Missionsfragen zu beschränken, die von der *Propaganda fide* erstellt werden sollten. General Schütte wusste Frings dafür zu gewinnen, dass dem Anliegen der Mission doch ein gehaltvolles Dekret zu widmen sei. Dafür trat Frings nicht nur in der Aula ein, sondern er bot P. Schütte an, dass an einer Arbeitskommission am Nemi-See zur Erarbeitung eines Missionsdrekrets im Januar 1965 auch sein Theologe Joseph Ratzinger teilnehme. Wenn man bedenkt, welche Krise alsbald nach Ende des Konzils über die Missionstheologie hereinbrach – als Folge des Unabhängigkeitsstrebens der Missionsvölker und entsprechender Theorien unter europäischen Theologen – kann man ermessen, was solche *«Zufälligkeiten»* aus der Rückschau bedeuteten.

Die Zuarbeit Ratzingers für Kardinal Frings lässt sich an Hand der vorhandenen Konzilspapiere des Kardinals ziemlich genau rekonstruieren. Kardinal Frings hat insgesamt 19 mal in der Konzilsaula das Wort ergriffen. Jedesmal, wenn es um theologische Themen ging, ließ er sich von Professor Ratzinger einen Vorschlag unterbreiten. Diesen Text setzte Frings mit seinem Sekretär Luthe in ein Votum um, dass mit der Anmeldung des Votums dem Konzilspräsidium einzureichen war. Da Frings nicht mehr in der Lage war, vom Blatt abzulesen, musste er den Text bestmöglich sich einprägen und dann auswendig vortragen. Dabei entstand natürlich oft genug ein neuer Text, in den Frings Stellungnahmen zu seinen Vorrednern einbaute, bei denen er aber auch bewusst über das im voraus Erarbeitete hinausging. Oft genug bediente er sich ironischer oder gar spöttischer Kommentare. Auf Grund seiner vorzüglichen Lateinkenntnisse war der Kardinal dazu in der Lage. Es ist nun – z. B. bei seinem Votum vom 8. November 1963 über die Römische Kurie und die Praktiken des Hl. Offiziums – sehr aufschlussreich

zu beobachten, in wie weit Frings sich an die Vorlagen Ratzingers hielt bzw. über sie hinausging. Nicht nur in diesem Fall lohnt es sich, das ursprüngliche Manuskript Ratzingers, den mit Sekretär Luthe erstellten Text des Votums und den Text der tatsächlich gehaltenen Rede in der Aula nebeneinander zu legen. Nur bei Kardinal Frings bieten die amtlichen *Acta Synodalia* nach dem Text der tatsächlichen Rede in einem Anhang den *Textus scripto traditus*.

Eine besondere Schwierigkeit entstand, wenn Frings zu einem komplizierteren theologischen Tatbestand den Text seines Votums in der Aula nicht auswendig vortragen konnte und wollte. Altbischof Luthe berichtete von zwei bezeichnenden Fällen. Am 26. Oktober 1964 wollte Frings differenzierte und deshalb komplizierte Aussagen zum «Schema XIII» (der späteren Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*) machen. Frings versicherte sich der Zustimmung der Konzilsmoderatoren, dass nach einleitenden eigenen Bemerkungen «ich mich der Augen und der Stimme meines vorzüglichen Sekretärs bedienen darf, der vorlesen wird, was ich diktiert habe». Zum Schluss sagte Frings dann wieder selbst: «Dank Euch, Ihr Väter, und meinem Sekretär.»

Bischof Luthe erinnert sich, dass Generalsekretär Felici danach erklärt habe, das werde er nicht noch einmal zulassen. Dabei unterschätzte Felici die an Schlitzohrigkeit grenzende Geschicklichkeit des Kölner Kardinals. Als Frings in der letzten Sitzungsperiode am 24. September 1965 erneut zum Schema XIII ein Votum abgeben wollte, bat er Generalsekretär Felici mit Hinweis auf die eigene Seeschwäche sein Votum selbst vorzutragen, das ganz gewiss nicht die eigene Meinung des Generalsekretärs traf. Felici blieb nichts anderes übrig, als dieser Bitte zu entsprechen, wenn er Kardinal Frings als Mitglied des Konzilspräsidiums nicht das Wort verweigern wollte. Dass Felici einem seiner Gegner die Stimme leihen musste, entbehrt dabei nicht der Komik.

Während sich der Anteil der Zuarbeiten Professor Ratzingers an den Konzilsvoten des Kölner Erzbischofs genau belegen lässt, ist sein Anteil an den verabschiedeten Texten des Konzils mühsamer zu ermitteln. Bei den zahlreichen Überarbeitungsprozessen und der endgültigen Textgestaltung waren immer mehrere in einer Kommission zusammentreffende Theologen am Werk. Es bedurfte einer genauen Sichtung der römischen Kommissionsakten, um die einzelnen Abschnitte und Formulierungen zu ermitteln, die auf Joseph Ratzinger (und niemanden anders) zurückgehen. Doch besteht kein Zweifel, dass er – mit anderen Theologen – an *Lumen gentium* und *Dei verbum*, aber eben auch an manchen anderen Konzilstexten entscheidenden Anteil hatte. Aus der ihm eigenen Bescheidenheit spielt Papst Benedikt XVI. diesen persönlichen Anteil an entscheidenden Texten des Konzils eher herunter.



THOMAS SÖDING · MÜNSTER

## DIE SEELE DER THEOLOGIE

*Ihre Einheit aus dem Geist der Heiligen Schrift  
in Dei Verbum und bei Joseph Ratzinger*

### 1. Revolution der Theologie?

Joseph Ratzinger schreibt in seinem Kommentar, was «Dei Verbum» zum Studium der Heiligen Schrift als «Seele der ganzen Theologie» (DV 24; OT 16) sage, habe für «die Systemgestalt der katholischen Theologie eine geradezu revolutionierende Bedeutung»<sup>1</sup>. Das Bildwort selbst ist nicht neu.<sup>2</sup> Leo XIII. verwendet es 1893 in seiner Bibelenzyklika «Providentissimus Deus» (AAS 26 [1893/94] 283; EnchB 114), die von großen Erwartungen gekennzeichnet ist, die Exegese könne durch archäologische, historische, philologische Forschung die Wahrheit des katholischen Glaubens demonstrieren. Benedikt XV. zitiert das Wort 1920 in «Spiritus Paraclitus», einer recht rigiden Enzyklika über die Inspiration und Infallibilität der Heiligen Schrift (AAS 12 [1920] 409; EnchB 483). Im Zweiten Vatikanischen Konzil gewinnt es allerdings eine neue Bedeutung. Erstens ist es die wichtigste Aussage des Konzils über die Theologie insgesamt, nicht nur über die Bibelwissenschaft. Zweitens verbindet es sich mit der Forderung, in der katholischen Theologie sollten alle Themen konsequent von der Heiligen Schrift her entwickelt werden. Das ist ein Bruch mit dem Denksystem der Neuscholastik. Darauf bezieht sich das Urteil Ratzingers. Ob die Revolution tatsächlich stattgefunden hat, ist eine eigene Frage. Aber die Programmatik ist unüberhörbar.

Dass der Kommentator Ratzinger auch der Redaktor des Passus sein könnte, hat er selbst nie behauptet, wird aber durch die neuesten Forschungen zur Konzilsgeschichte nicht unwahrscheinlicher.<sup>3</sup> Die Aussage des Vatikanums entspricht nicht nur der frühen Prägung, sondern auch der Grundstruktur seines Denkens und dem Stil seiner Theologie. In seinen

THOMAS SÖDING, geb. 1956, 1974-80 Studium der Theologie, Germanistik und Geschichte in Münster; Lehrtätigkeit in Hildesheim und Münster; seit 1993 Professor für Kath. Theologie und Biblische Theologie an der Universität Wuppertal. Mitglied der Internationalen Theologenkommission.

Memoiren schreibt er, während seines Studiums vom Neutestamentler Friedrich-Wilhelm Maier beeindruckt gewesen zu sein, auch wenn an ihm, dem von Rom noch behinderten Nestor der historisch-kritischen Exegese in Deutschland, die Impulse von Barth und Bultmann zu einer theologischen Schriftauslegung vorbeigegangen seien.<sup>4</sup> Es gibt kaum einen katholischen Dogmatiker, der sich so intensiv mit Fragen biblischer Exegese, Hermeneutik und Theologie auseinandersetzt wie Joseph Ratzinger, freilich nicht ohne der Bibelwissenschaft kritische Fragen an ihr Text-, Offenbarungs- und Geschichtsverständnis zu stellen. Die Basis ist eine vitale Theologie des Wortes Gottes.<sup>5</sup> Als Papst wendet er sie an: Die Enzyklika «Deus Caritas est»<sup>6</sup> ist ein Musterfall kirchlicher Schriftauslegung<sup>7</sup>, die nicht verdoppeln, vereinfachen oder verbessern will, was die Bibliker zu sagen haben, sondern vom neutestamentlichen Schrifttext ausgeht, ihn auf Jesus Christus zurückbezieht, in den Horizont des Alten Testaments stellt und mit Hilfe der kirchlichen Tradition auf die Gegenwart bezieht, um so seinen Sinn zu erschließen. Die Ankündigung, die nächste Vollversammlung der Bischofssynode im Jahre 2008 dem Thema «Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche» zu widmen, passt genau zur theologischen Programmatik Benedikts XVI. in der Wirkungsgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils.

## 2. Theologie des Wortes Gottes

Die Offenbarungskonstitution «Dei Verbum»<sup>8</sup>, die noch in der neuesten Forschung auf ein geteiltes Echo stößt, weil die einen lauter Formelkompromise sehen<sup>9</sup>, wo die anderen den Durchbruch zu einer biblisch fundierten, ökumenisch konstruktiven Offenbarungstheologie erkennen<sup>10</sup>, war eines der Sorgenkinder des Zweiten Vatikanischen Konzils. Joseph Ratzinger, von Kardinal Frings als Berater früh ins Vertrauen gezogen<sup>11</sup>, beurteilt das von der vorbereitenden Theologischen Kommission erarbeitete Schema «De fontibus revelationis» mit der kritischen Schärfe eines aufstrebenden, kreativen, kirchlich gesonnenen Dogmatikers, der nicht nur die Schwächen römischer Schultheologie erkennt, sondern auch die Stärken einer auf die Heilige Schrift gestützten, an den Kirchenvätern orientierten, die Fragen der Neuzeit ernstnehmenden und pastoral verantworteten Offenbarungstheologie. Er bemängelt den doktrinären Ton und die mangelnde Konsistenz der Vorlage, die Verkrampfung in der Defensive und die Erstarrung gegenüber der Bibelbewegung; er setzt mit seiner Kritik aber bereits beim Titel an: «In Wirklichkeit sind ja nicht Schrift und Überlieferung die Quellen der Offenbarung, sondern die Offenbarung, das Sprechen und Sich-selbst-Enthüllen Gottes, ist der *unus fons*, aus dem die beiden *rivuli* Schrift und Überlieferung hervorquellen», formuliert er am 10. Oktober 1962 in der



Anima programmatisch vor den zum Konzil versammelten deutschen Bischöfen.<sup>12</sup> Diese Rede reißt bereits den Horizont auf, in dem sich abzeichnet, was er später, zuerst noch mit Karl Rahner kooperierend, zur Struktur und zu substantiellen Passagen der Konstitution wird beitragen können.<sup>13</sup>

«Dei Verbum» setzt im ersten Kapitel, von Ratzinger wie anderen Reformtheologen angeregt und von Piet Smulders redigiert<sup>14</sup>, beim Begriff der Offenbarung selbst an und entfaltet ihn, von der Bibel geleitet, so, dass er weder biblizistisch noch traditionalistisch verengt ist, sondern im Geheimnis des dreifaltigen Gottes verankert, im Walten des Schöpfers gefunden, dem Gang der Heilsgeschichte abgelesen, auf die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus fokussiert und von ihr her für die natürliche Gotteserkenntnis, also den Raum der Philosophie geöffnet wird. Die Erklärungen des Konzils über die Religionsfreiheit, über das Verhältnis zum Judentum wie zu den anderen Religionen und zur Ökumene, allesamt auch von Joseph Ratzinger gefordert und gefördert, finden erst aus dieser Offenbarungstheologie ihre Begründung. In seinem Kommentar bemerkt Ratzinger den Unterschied zur instruktionstheoretischen Sprache des Ersten Vatikanums und führt ihn auf den Einfluss sowohl der Dialektischen Theologie Karl Barths als auch des personalistischen Denkens u.a. Martin Bubers zurück.<sup>15</sup>

In seiner Habilitationsschrift, die in der Münchner Katholisch-Theologischen Fakultät – nicht deren einzige Merkwürdigkeit – auf Vorbehalte gestoßen war, hatte er sich die Geschichtstheologie Bonaventuras erschlossen und in ihr eine Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Geschichte entdeckt, ohne deren Dialektik die Offenbarung biblisch schlechterdings nicht zu denken ist.<sup>16</sup> In seiner Fundamentaltheologie ist dieser Ansatz durch die Auseinandersetzungen mit Hans Küng und Karl Rahner über die Interpretation des Konzils angeschärft.<sup>17</sup> In einer Rede zur Vorbereitung des Jubiläumsjahres 2000 findet der Kardinal zu gelassener Klarheit: «Wenn man Offenbarung als eine Anzahl von übernatürlichen Mitteilungen auffasst, die in der Zeit des Wirkens Jesu ergangen und mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen wurden, dann ist der Glaube in der Tat praktisch nur als Bindung an ein in der Vergangenheit gebautes Gedankengebäude zu verstehen. Aber dieser historistische und intellektualistische Begriff der Offenbarung, der sich in der Neuzeit herausbildet, ist durchaus falsch. Denn die Offenbarung ist nicht eine Anzahl von Sätzen – die Offenbarung ist Christus selbst. *Er* ist der Logos, das allumfassende Wort, in dem Gott sich selbst aussagt. ... Dieser eine Logos hat sich freilich in normativen Worten mitgeteilt, in denen er sein Eigenes vor uns hinstellt. Aber *das* Wort ist immer größer als *die* Wörter und ist in den Wörtern nie ausgeschöpft».<sup>18</sup>

Wenn dies einmal geklärt und mit der Proexistenz Jesu Christi verbunden ist, zeigt sich als entscheidende hermeneutische Aufgabe der Theologie, in

den Wörtern *das Wort* zu vernehmen – und andererseits auch zu verstehen, weshalb und wie *das Wort*, das einzig wahre, sich notwendig in *vielen* Worten ausdrückt, von denen jedes ganz wahr, aber keines die ganze Wahrheit ist. An dieser Stelle beginnt der Streit der Interpretationen – und zeigt sich, weshalb er notwendig und lohnend ist. Hier gründet die Freiheit der Theologie – und weshalb sie der Wahrheit und nichts als der Wahrheit verpflichtet ist. Von ihr ist allerdings in *Dei Verbum* wenig die Rede; der Theologe Joseph Ratzinger hat sie hingegen wahrgenommen – im Wissen, dass es keine Freiheit gegen, sondern nur eine in der Wahrheit gibt und keine Wahrheit gegen die Freiheit, sondern nur in ihr.<sup>19</sup>

### 3. Schrift und Tradition

Die Theologie des Wortes Gottes, die Joseph Ratzinger im Entstehungsprozess der Offenbarungskonstitution und später zur Interpretation, zur Verteidigung, dann auch zur Weiterführung des Konzils formuliert, legt die Basis für eine neue Bestimmung des Verhältnisses von Schrift und Tradition. Hier muss sich zuerst zeigen, ob es gelingt, die Beziehung zwischen dem einen Wort Gottes und den vielen Worten der Menschen zu klären. Denn erstens verdankt sich die Heilige Schrift ebenso wie die Tradition der tiefen Glaubensüberzeugung, dass es einen solchen Zusammenhang gibt, dass er dem Wirken des Heiligen Geistes verdankt ist und dass es zwar zu jeder Zeit qualifizierte Zeugen gibt, aber nicht jedem Zeugnis gleiches Gewicht zukommt, sondern bestimmte Zeugnisse grundlegenden Charakter haben. Zweitens ist die Frage nach Schrift und Tradition in der lateinischen Kirche, anders als in der Orthodoxie, virulent, nicht erst seit der Reformation, wengleich durch das *sola scriptura* scharf zugespitzt.

*Dei Verbum* tut sich an dieser Stelle schwer. Zwar zitiert das Konzil (DV 12) Augustinus mit der Wendung, in der Bibel habe Gott «durch Menschen nach Menschenart gesprochen» (*De Civitate Dei* XVII 6,2), aber leider ohne die Begründung: «weil er, so redend, uns sucht». Erst sie gibt aber zu verstehen, dass Gott, wenn er durch Menschen und nach ihrer Art redet, nicht etwa der Not gehorcht, sich mitteilen zu müssen, sondern seiner ureigenen Heilssorge Ausdruck verleiht, wie Jesus sie in den Gleichnissen vom Verlorenen dargestellt hat (Lk 15). Erst die Begründung Augustins klärt auch, dass die Heilige Schrift nicht nur über Gottes Willen informiert (und in diesem Sinne eine «Quelle» kirchlicher Lehre wäre<sup>20</sup>), sondern in ihrer Entstehung, ihrem Zeugnis und ihrer Wirkung in das Heilsgeschehen einbezogen ist, das sie bezeugt, indem sie es beschreibt, bespricht und bekennt.

Weil dieser Horizont in den Zwischenkapiteln der Offenbarungskonstitution nicht weit genug gezogen wird, gibt es auch Unklarheiten in der



Verhältnisbestimmung des Wortes Gottes zur Heiligen Schrift und zur Tradition. Das erste Kapitel hat zwar, der Bibel abgelesen, einen heilsgeschichtlichen Duktus und eine kosmische Weite im Offenbarungsverständnis. Aber das zweite Kapitel, dem nach Joseph Ratzinger «noch die Spuren des erbitterten Ringens anzumerken»<sup>21</sup> sind, redet in der Überschrift von der «Weitergabe der göttlichen Offenbarung» («De divinae revelationae transmissione») so, als ob sie ein Gegenstand wäre, der von der Schrift und der Tradition transportiert würde. Zwar kommt die Berufung der Apostel zur Sprache, auch die Einsetzung von Nachfolgern (DV 7), aber wesentlich nur unter dem Aspekt, dass die Instanzen benannt werden, die dafür stehen, den Inhalt des Evangeliums unversehrt zu bewahren. Nicht nur die Bedeutung der Heiligen Schriften Israels bleibt implizit, auch die Gründung der Kirche, die nach dem Epheserbrief auf dem Fundament der Apostel und Propheten erfolgt (Eph 2,20f.), aber auf das Wachstum des ganzen Leibes Christi in der Wahrheit und der Liebe zielt, unter verantwortlicher Mitwirkung der «Evangelisten, Hirten und Lehrer» (Eph 4,7-16).

Ein zweites Problem liegt im Traditionsbegriff des 2. Kapitels. Er umfasst zwar einerseits schlechterdings das ganze Leben des Gottesvolkes, wird aber doch andererseits noch stark unter dem Aspekt der Offenbarungsquelle thematisiert. Dadurch entsteht eine Spannung, die zu widersprüchlichen Interpretationen geführt hat. Sie verstärkt sich dadurch, dass an einigen Stellen (DV 7) noch die Gegenüberstellung geschriebener und ungeschriebener Traditionen durchscheint, ein Erbe antireformatorischer Theologie, das den Begriff der Tradition verkürzt, der aber doch andererseits als umfassend erscheinen soll.

Allerdings gelingt die Unterscheidung zwischen *der* Tradition (im betonten Singular) und *den* Traditionen (im betonten Plural), was Ratzinger die «vielleicht wichtigste», wenngleich «am wenigsten reflektierte Verschiebung» gegenüber dem Konzil von Trient nennt<sup>22</sup>. Der ökumenischen Theologie hat diese Verschiebung gutgetan. Aber dass eine Rede von *der* Tradition, verstanden als das gelebte Evangelium im Gottesvolk, auf die zentrale Frage stößt, wie das Verhältnis zwischen Israel und der Kirche zu bestimmen ist, wird im Konzilstext nicht erkannt. Überdies bleibt nicht nur das Verhältnis zwischen der einen Tradition und den vielen Traditionen unbestimmt; es wird auch die Tradition so stark betont, dass fraglich wird, ob die Heilige Schrift von der Tradition überhaupt noch unterschieden werden kann oder nicht von ihr vereinnahmt wird. Aus beiden Gründen kann sich das Konzil nicht zu einer Beschreibung der Notwendigkeiten, Kriterien und Grenzen innerkirchlicher Traditionskritik – oder besser: Traditionenkritik – durchringen, was Ratzinger als Schwäche bucht.<sup>23</sup> Will man am umfassenden Traditionsbegriff festhalten, muss man den Ort der Heiligen Schrift in ihr so bestimmen, dass sie auch als Gradmesser zur Be-

urteilung von Traditionen taugt. Erst dann kann es eine katholische Antwort auf das Schriftprinzip der Reformation geben.

An einem Versuch, die besondere Bedeutung der Heiligen Schrift zu beschreiben, fehlt es freilich nicht. DV 9 stellt die Bibel so vor, dass sie «Gottes Rede» (*locutio Dei*) sei, «insofern sie unter dem Anhauch des göttlichen Geistes schriftlich aufgezeichnet wurde». Eine vergleichbare Aussage über die Tradition gibt es nicht; von ihr heißt es vielmehr, dass sie «das Wort Gottes, das von Christus dem Herrn und vom Heiligen Geist den Aposteln anvertraut wurde, an deren Nachfolger» weitergibt, dass es je neu verkündet werde» (DV 9). Daraus wird in der katholisch-ökumenischen Theologie ein hermeneutischer Primat der Schrift vor der Tradition abgeleitet. Das liegt auch nach dem Kommentator Ratzinger im Gefälle des Textes.<sup>24</sup> Aber die Stichhaltigkeit der Begründung ist nicht ohne weiteres klar. Denn nach altkirchlicher, biblisch begründeter Theologie ist Inspiration kein Reservat der Bibel, sondern gerade das Geschehen, in dem die Schrift zur Zeugin des Wortes Gottes wird, um als solche gelesen, verstanden und verehrt zu werden; die Inspiration unterscheidet also nicht Schrift und Tradition, sondern verbindet sie; sie beschreibt nicht nur die theologische Qualität der Texte und ihrer Autoren, sondern auch der Leser und ihrer Lektüre; sie gibt deshalb zu verstehen, wie die Schrift Tradition bildet und die Tradition schriftgemäß ist. Umgekehrt ist «Tradition» nicht die Summe «ungeschriebener» Traditionen, sondern stützt sich auf schriftliche Glaubenszeugnisse, z.B. Credoformeln, genauso wie auf Mündliches.

Den Grund für die Unklarheit sieht Joseph Ratzinger darin, dass – durch den Einfluss von Josef Rupert Geiselmann<sup>25</sup> – ein katholisches *sola scriptura*, verstanden als *totum in scriptura* formuliert werden sollte, was freilich ein *totum in traditione* bedingte und so zwar das *partim – partim* der vor- und nachtridentischen Theologie überwand, aber erhebliche Folgeprobleme zeitigte, weil der instruktionstheoretische Offenbarungsbegriff noch nicht zugunsten des personalen und heilsgeschichtlichen verändert war.<sup>26</sup> In einer *Quaestio disputata*, die er 1965 zusammen mit Karl Rahner zum Thema «Offenbarung und Überlieferung» verfasste, deckt Joseph Ratzinger dieses Problem auf und zeigt den Weg einer Lösung.<sup>27</sup> Dieser Weg geht konsequent vom Primat der Offenbarung vor dem Zeugnis aus: Die Offenbarung umfange die Schrift von Gott her auf die Menschen hin, die sie empfangen. Deshalb steht der Weg im Zeichen der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus: Von ihm her und auf ihn hin werde das Alte Testament als «Schrift» gelesen, während das Neue Testament gerade deren Offenheit auf Jesus Christus hin bezeuge, dann aber seinerseits nicht im selben Sinn wie Israels Schrift abgeschlossen sein könne, sondern die Zeit der Kirche einleite. Denn Jesus Christus offenbare Gott so, dass er «in uns» sei, wie wir «in ihm» sind: «Glauben ist Eintreten in das Anwesen Christi, in die



anwesende Christuswirklichkeit, von der die Schrift zeugt, die aber die Schrift selbst nicht schon schlechterdings ist.» Die Überlieferung versteht Ratzinger dann als Auslegung der Christuswirklichkeit, nämlich des Alten Testaments in Christus und des Christusereignisses im Pneuma.<sup>28</sup> Damit ist im Begriff der Tradition selbst die grundlegende Bedeutung der Heiligen Schrift zum Ausdruck gebracht. Allerdings wird relativiert, dass auch das Neue Testament «Schrift» wird.<sup>29</sup> Aber nur wenn für das christliche Verständnis der Heiligen Schrift als konstitutiv angesehen wird, dass sie aus zwei Testamenten besteht, kann die narrative Einheit der *Biblia Christiana* gesehen und der theologische Rang der alt- wie der neutestamentlichen Exegese schlüssig begründet werden; denn nur dann ist die Schrift eine Ganzheit, die nicht ergänzt und ersetzt werden kann, so offen die Geschichte verläuft und so sehr der Geist weht, wo er will.

Die von Joseph Ratzinger im Traditionsaufsatz sichtbar gemachten Klärungen haben im sechsten Kapitel der Offenbarungskonstitution über «Die Heilige Schrift im Leben der Kirche» – Joseph Ratzinger bildete mit Alois Grillmeier und Otto Semmelroth ein Redaktionsteam – Früchte getragen. Viel klarer als in DV 8–11 heißt es jetzt von den Heiligen Schriften, die Kirche habe sie «*una cum Sacra Traditione*» immer als ihre «höchste Glaubensregel (*supremam fidei suam regulam*)» gesehen, weil sie, «von Gott inspiriert und ein für alle Mal niedergeschrieben, das Wort Gottes selbst unwandelbar vermitteln und in den Worten der Propheten und der Apostel die Stimme des Heiligen Geistes vernehmen lassen». Der Kommentator Joseph Ratzinger weist zwar darauf hin, dass in einer früheren, von ihm höher geschätzten Formulierung noch deutlicher zum Ausdruck gekommen sei, dass die Schrift alle kirchliche Lehre und Praxis beurteile und beherrsche (*judicare et regere*).<sup>30</sup> Das hätte nicht nur das berechtigte Anliegen der Reformation besser aufgenommen, sondern auch das etwas schillernde «*una cum Sacra Traditione*» genauer verstehen lassen, da es im Kapitel ja eigentlich um die kanonische Bedeutung der Bibel in Theologie und Kirche geht, die, das soll wohl gesagt sein, auch der kirchlichen Tradition entspreche. Aber entscheidend ist, dass jetzt erstens nicht mehr der Gegensatz zwischen Geschriebenem und Ungeschriebenem aufgebaut, sondern die Heilige Schrift als Zeugin des Wortes Gottes durch Apostel und Propheten identifiziert wird und dass zweitens der Heilige Geist als derjenige vorgestellt wird, der sowohl die Apostel und Propheten zum Hören, Sagen und Aufschreiben des Wortes Gottes bewegt hat als auch die gläubigen Leser im geschriebenen Wort das Wort Gottes vernehmen lässt. Beides ist durch den übernächsten Satz zusammengehalten: «In den Heiligen Büchern kommt ja der Vater, der im Himmel ist, seinen Kindern in Liebe entgegen und nimmt mit ihnen das Gespräch auf.» Hier wird die Soteriologie als Skopos der Offenbarungstheologie markiert. Damit ist auch der zuvor vermisste Grund-

gedanke der augustinischen Hermeneutik eingeholt, die Heilige Schrift handle nicht nur von Gottes Suche nach den Menschen, sondern sei auch, als Gotteswort in Menschenwort, bei dieser Suche entstanden.

Joseph Ratzinger unterstreicht in seinem Kommentar den ersten Punkt, indem er als Besonderheit der «Schrift» gegenüber der Tradition anführt, sie atme gleichsam «den ›Erdgeruch‹ des Landes der Väter» und lasse die «Stimme des Ursprungs» ertönen<sup>31</sup>. Auch das Neue Testament gewinnt jetzt als Text-Buch Format: Nicht nur das Echo der aramäischen Sprache lasse es hören, auch das «Temperament des Paulus» und die «Ruhe vermittelnde Stimme des Lukas».<sup>32</sup> Der Kommentar zeichnet zugleich nach, wie erst diese geschichtliche und personale Präzisierung des Offenbarungsbegriffs erlaubt, die Bibel, die auch von heutigen evangelischen Theologen als *traditio scripta* angesehen werden kann, als Grundlage, Richtschnur und Katalysator des gesamten kirchlichen Lebens und das Studium der Heiligen Schrift als Seele der ganzen Theologie zu verstehen, während umgekehrt die Tradition von der katholischen Kirche als – in Traditionen – gelebtes Evangelium verstanden werden, wie es grundlegend in der Heiligen Schrift bezeugt ist.

#### 4. Theologie mit Leib und Seele

In seiner Auseinandersetzung um die richtige Interpretation und Weiterführung des tridentinischen *et – et* stellt Joseph Ratzinger der Exegese die Dogmatik gegenüber. Jene erschließe mit dem Blick des Historikers die Theologie, die «dem Inneren» des Alten und des Neuen Testaments eingeschrieben sei; diese gehe – als «kirchliche Theologie des Neuen Testaments» – darüber hinaus und lege die Schrift mithilfe der Tradition aus.<sup>33</sup> Damit ist – aus der Theologie des Wortes Gottes heraus – gezeigt, weshalb und wie die ganze Theologie durch das Studium der Heiligen Schrift beseelt wird. Im selben Aufsatz wird auch die theologische Bedeutung der Exegese erhellt. Ihr komme «ein Wächteramt» zu, weil sie «den Literalsinn erforscht und so aller Gnosis entgegen die Bindung an die Sarx des Logos hütet»<sup>34</sup>. So sehr um des Neuen Testaments selbst willen der Exegese eine kirchliche Hermeneutik angemessen sei, die ein «selbstmächtiges Ausspielen der Schrift gegen die Kirche» ausschließe, so sehr komme der exegetisch gestützten Erschließung des Literalsinnes «die Funktion eines wirklichen Kriteriums» zu, «vor dem auch die lehramtliche Äußerung sich bewähren muss»<sup>35</sup>.

Dieser Grundsatz ist eine moderne Variante der scholastischen Schrift-hermeneutik, dass für das dogmatische Urteil der Literalsinn ausschlaggebend sei. Darauf basiert auch die Väterexegese, die freilich die Lehre vom geistlichen Schriftsinn entwickelt hat, um den Einzeltext ins Gesamt der Heiligen Schrift und des kirchlichen Glaubens zu stellen – ohne allerdings das genaue Verhältnis zum Literalsinn zu klären, so wie umgekehrt die



mittelalterliche Theologie eine (nicht unproduktive) Unschärfe in der Bestimmung des Verhältnisses zum geistlichen Schriftsinn zeigt. Heute muss sich die Exegese – und die ganze – Theologie, um ein Äquivalent zu finden, in die Auseinandersetzung sowohl mit dem Historismus begeben, dem sich die historisch-kritische Exegese, um Unabhängigkeit zu gewinnen, lange verschrieben hat, als auch mit dem Konstruktivismus, der in Form von Systemtheorien die Geschichtlichkeit und Personalität der Offenbarung relativiert, aber prima facie attraktiv scheint, weil er im Horizont der Kulturwissenschaft Legitimationsdruck von der Theologie nimmt.

Wird diese Herausforderung angenommen, hat die Dogmatik einen Partner, um sich neu als kirchliche Theologie des Wortes Gottes auszuarbeiten, das grundlegend in der Heiligen Schrift bezeugt ist.<sup>36</sup> Der Vorwurf, einzelexegetische Beobachtungen nicht hinreichend berücksichtigt zu haben, ist leicht bei der Hand, führt aber meist nicht zum entscheidenden Punkt. Er ist erst dann nähergerückt, wenn die Dogmatik das Symbolon, das Dogma, die *regula fidei* aus ihren eigenen Voraussetzungen, in ihrer eigenen Sprache, in ihrem eigenen Sitz im Leben so erhellt, dass sich die ganze Schrift in ihrem Licht als Zeugnis des Wortes Gottes verstehen lässt, und wenn sie den biblisch fundierten Begriff der Offenbarung aus der Tradition heraus in der Gegenwart so erhellt, dass ihre Logik sichtbar wird.<sup>37</sup> Das setzt die dialogische, konstruktiv kritische Wechselbeziehung von Glaube und Vernunft voraus, die in den letzten Jahren die besondere Aufmerksamkeit des Kardinals gefunden hat<sup>38</sup> und in der Regensburger Vorlesung 2006 auf die im Neuen Testament sich vollziehende Begegnung des Christentums und seines trinitarisch konkretisierten Monotheismus mit dem Geist der Griechen und ihrer Wahrheitsliebe zurückgeführt wird<sup>39</sup>.

Die katholische Exegese muss sich fragen lassen, welchen Rang sie der Kirchlichkeit der Schriftauslegung gibt, was wiederum davon abhängt, ob sie – mit den ihr anvertrauten Texten – die Geschichte als Raum des Offenbarungshandelns Gottes, aufgipfelnd in der Auferstehung Jesu, sehen kann. Im Maße, wie sie sich davon abwendet, verliert sie an theologischer Orientierungskraft. Diese Krise hat Joseph Ratzinger 1988 in seiner «Erasmus Lecture» analysiert.<sup>40</sup> Er sieht die Gefahr, die Bibel, speziell das Neue Testament, rein als Literatur zu betrachten und darin vom Leben der Kirche zu isolieren. Das geschehe letztlich dann, wenn Wort und Ereignis getrennt (zu ergänzen wäre: oder wenn sie, außer in der Person Jesu Christi selbst, identifiziert) werden. Theologisch interessant wird die Exegese hingegen dann, wenn sie «die Selbsttranszendierung der einzelnen Schriften ins Ganze hinein», d.h. aber: ihren Charakter als Offenbarungszeugnis zu erhellen versteht.<sup>41</sup> Joseph Ratzinger legt damit den Finger auf eine Wunde, die das Konzil nur notdürftig verbunden hat, wenn Dei Verbum 12 die Exegeten zwar einerseits dazu ermuntert, alle Methoden der Schriftauslegung anzu-

wenden, die geeignet sind, den – in sich vielfältigen – geschichtlichen Schriftsinn zu eruieren, andererseits aber dazu anhält, nicht weniger auf die Einheit der ganzen Schrift zu achten, damit sie in demselben Geist ausgelegt werde, in dem sie geschrieben sei. Es muss kein Nachteil sein, dass die Offenbarungskonstitution das Problem zwar erkennt, aber nicht löst. Doch die (katholische) Exegese ist herausgefordert, in Weiterführung vatikanischer Hermeneutik eine Antwort zu erproben.

In seinem Geleitwort zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission «Die Interpretation der Bibel in der Kirche»<sup>42</sup> deutet Joseph Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation an, dass die Studie zwar kundig über die Vielfalt der Methoden informiert, aber «die Frage danach, wie denn der Sinn der Heiligen Schrift erkannt werden könne, dieser Sinn, in dem Menschenwort und Gotteswort, die Einmaligkeit historischen Geschehens und das Immerwährende des ewigen Wortes zusammengehen», eher stellt als beantwortet. Im Vorwort zur ebenso substantiellen Studie der Bibelkommission über das jüdisch-christliche Verhältnis<sup>43</sup> fragt er die Exegese, ob sie nicht, wenn sie rein historisch-kritisch agiere, bei Harnacks Abkehr vom Alten Testament lande müsse, weil sie die Unterschiede beider Testamente in aller Schärfe beobachten, nicht aber ihre Einheit erkennen könne, und ob sie in der Lage sei, unter den Bedingungen der Neuzeit ein Äquivalent zur Lehre vom geistlichen Schriftsinn zu entwerfen, um die Schriftauslegung neu unter das Vorzeichen der Wahrheitsfrage zu stellen. Darauf könnte man zwar antworten, dass die Exegese aus sich heraus den Neo-Markonismus des 19. Jh. überwunden hat, weil sie die fundamentale argumentative Bedeutung der Schriftbezüge des Neuen Testaments intensiv erforscht hat, und dass sie dort, wo sie sich als Biblische Theologie ausarbeitet, der Wahrheit des Evangeliums die Ehre gibt. Aber mit dieser Apologie ist der Kern des Problems noch nicht getroffen, selbst wenn die Selbstkritik der Wissenschaft schärfer akzentuiert und das Suchende, das Fragende der Theologie, ihre Skepsis gegenüber den ganz großen Thesen, ihre Freude am Dialog mit der profanen Wissenschaft deutlicher gesehen werden.

In einem Kommentar zu Thesen der Internationalen Theologenkommission, das Verhältnis von Einheit und Vielfalt des Glaubens betreffend<sup>44</sup>, neigt Joseph Ratzinger der Meinung Ernst Käsemanns zu, das Neue Testament, als Textsammlung für sich allein genommen, begründe eher die Vielfalt der Konfessionen als die Einheit der Kirche. Das entspricht dem Vorbehalt der Erasmus Lecture gegenüber einer Exegese, die das Neue Testament nur als Literatur – darf man ergänzen: oder nur als historische Quelle? – betrachtet. Ist dieser Vorbehalt begründet? Nicht nur in manchen Einzelfällen, sondern im Prinzip? Wäre er es, könnte die Exegese dann *als* Schriftauslegung – die mit historischen und philologischen Methoden arbeitet, auch wenn sie kanonische Schriftauslegung treibt – theologisch relevant sein?



Die Exegese ist aufgerufen, zu zeigen, dass und wie sie, wenn sie die biblischen Texte in ihrer literarischen Eigenart und ihrer historischen Referenz ernstnimmt, gerade das Gottesvolk und seine Geschichte, seine Wahrnehmung des Wortes Gottes, seinen Glauben entdeckt und in die Auslegung nicht um fremder Interessen, sondern um des Anspruchs der Texte selbst willen integriert. Es ist richtig, dass – von Jesus Christus her gesehen – «tatsächlich der Glaube jener Geist ist, aus dem die Schrift geboren wurde, und daher die einzige Türe, um in ihr Inneres einzutreten»<sup>45</sup> Dass es so ist, sagt die Heilige Schrift, deshalb entspricht es der Tradition der Kirche – und dass es die Heilige Schrift sagt, beseelt die ganze Theologie.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Kommentar zu Dei Verbum: LThK.E 13 (1967) 498–528.571–581: 577.

<sup>2</sup> Cf. J.-M. Lera, *Sacrae Paginae studium sit velut anima sacrae theologiae* (Notas sobre el origen y procedencia de este frase), in: *Miscellanea Camillias* 41 (1983) 409–422. Die Wendung war aus Handbüchern der Schriftermeneutik bekannt; sie ist im 15. Dekret der Generalkongregation der Jesuiten XIII (1687) nachgewiesen. Lorenz Jaeger, Erzbischof von Paderborn, später Kardinal, bischöflicher Mitbegründer des «Jaeger-Stählin-Kreises», des «Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen» hat die Aufnahme der Wendung in DV angeregt.

<sup>3</sup> Ausführliche Informationen zur bewegten Entstehungsgeschichte der Offenbarungskonstitution, die alle Sitzungsperioden durchläuft und schwere Krisen durchmacht, vgl. bei *Giuseppe Alberigo*, *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. I–V, Bologna 1995–2001. Speziell zu Dei Verbum: *Jared Wicks*, *Dei Verbum Developing: Vatican II's Revelation Doctrine 1963–1964*, in: Daniel Kendall – Stephen Davis (ed.), *The Convergence of Theology*. FS Gerald O'Collins, New York 2001, 109–125. Jared Wicks SJ danke ich für die kritische Durchsicht einer älteren Fassung und zahlreiche wichtige Hinweise.

<sup>4</sup> Aus meinem Leben, Stuttgart 1998, 55–58. Exegetische Gesprächspartner hat Joseph Ratzinger später gefunden: vor allem Heinrich Schlier, aber auch Beda Rigaux, Heinz Schürmann und Paul Beauchamp, nicht zu vergessen Franz Mußner.

<sup>5</sup> *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.*, Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, Freiburg – Basel – Wien 2005.

<sup>6</sup> Enzyklika *Deus Caritas est* von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe, Città del Vaticano 2005. Der – im Original deutschsprachige – Text ist auch erschienen in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles* 171, ed. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006.

<sup>7</sup> Deren Hermeneutik skizziert *Heinz Schürmann*, *Thesen zur kirchlichen Schriftauslegung*, in: *Theologie und Glaube* 72 (1982) 330s.

<sup>8</sup> Vgl. *Helmut Hoping*, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung*, in: Peter Hünemann – Bernd Jochen Hilberath (ed.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. III, Freiburg – Basel – Wien 2005, 695–831.

<sup>9</sup> *Otto Hermann Pesch*, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse*, Würzburg 2001 (1993), 271–290.

<sup>10</sup> *Peter Stuhlmacher* (Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik [NTD.E 6], Göttingen <sup>2</sup>1986, 26s.) beobachtet allerdings die Spannungen in DV 12 und fragt zu Recht nach dem Verhältnis von Exegese, Dogmatik und Lehramt in der Schriftauslegung. *Gunter Wenz* (Offen-

barung. Studium Systematische Theologie II, Göttingen 2005; 36s.) analysiert treffend die Spannungen zwischen der Weite des ersten und der partiellen Enge des zweiten Kapitels von *Dei Verbum*. Zur einer katholisch ökumenischen Lektüre cf. *Angelo Maffei*, *La parola di Dio e la Chiesa. Il significato ecumenico della costituzione Dei Verbum*: *Teologia* 31 (2006) 173–213.

<sup>11</sup> Reiches Material bietet *Norbert Trippen*, *Joseph Kardinal Frings*, vol. II (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B104), Paderborn 2005, bes. 210–511.

<sup>12</sup> *Ib* 314.

<sup>13</sup> *Karl Rahner – Joseph Ratzinger*, *De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta* (1962), in: *Elmar Kinger – Klaus Wittstadt* (ed.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*. FS *Karl Rahner*, Freiburg – Basel – Wien 1984, 33–50.

<sup>14</sup> Cf. *Jared Wicks*, *Pieter Smulders* and *Dei Verbum*, in: *Gregorianum* 82 (2001) 241–297. 559–593; 83 (2002) 225–267; 85 (2004) 242–277; 86 (2005) 92–134.

<sup>15</sup> *LThK.E* 13, 106.

<sup>16</sup> *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München 1959. Das Vorwort zur Neuauflage (St. Ottilien 1992) schlägt den Bogen bis zur Auseinandersetzung mit einigen Befreiungstheologen; vgl. dazu auch: *Joseph Ratzinger*, *Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung* (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 279), Opladen 1986.

<sup>17</sup> *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982.

<sup>18</sup> *Auf Christus schauen. Die Gestalt Christi im Spiegel der Versuchungsgeschichte. Vorüberlegungen über den bleibenden Sinn des Jubiläumsjahres 2000* (1997), in: *id.*, *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg 2003, 81s.

<sup>19</sup> Dazu weiterführende Überlegungen und Konkretionen bei *Michael Böhnke*, *Recht der Wahrheit – Recht der Freiheit. Überlegungen zur dogmatischen Begründung des personalen Rechts auf Glaubensfreiheit*, in: *id.* et al. (ed.), *Freiheit Gottes und der Menschen*. FS *Thomas Pröpper*, Regensburg 2006, 503–526.

<sup>20</sup> *Joseph Ratzinger* bleibt seiner Kritik an der neuscholastischen Kennzeichnung der Bibel als Offenbarungsquelle treu und bezieht sie auch auf die Reduktion der Bibel als historische Quelle in Teilen der Exegese: *Offenbarung – Schrift – Überlieferung*, in: *TrThZ* 67 (1958) 13–27; *Glaubensvermittlung und Glaubensquellen*, in: *id.*, *Die Krise der Katechese und ihre Überwindung. Rede in Frankreich, Einsiedeln 1983*, 13–39; wieder abgedruckt in: *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen*, Freiburg – Basel – Wien 1998, 88–101.

<sup>21</sup> *LThK.E* 13, 515.

<sup>22</sup> *Op. cit.* 507.

<sup>23</sup> *Op. cit.* 521–524.

<sup>24</sup> *Op. cit.* 525.

<sup>25</sup> *Die Heilige Schrift und die Tradition* (QD 18), Freiburg – Basel – Wien 1962; *id.*, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen*, in: *Michael Schmaus* (ed.), *Die mündliche Überlieferung*, München 1957, 123–206.

<sup>26</sup> *LThK. E* 13, 527s.

<sup>27</sup> Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, wieder abgedruckt in: *Wort Gottes* (n. 5) 37–81. Das Zitat findet sich auf p. 53. Bekräftigt hat er diese Sicht, die von der Forschung mehrheitlich nicht geteilt wird, aber biblisch besser begründet und ökumenisch aussichtsreicher ist, in: *Aus meinem Leben* (n. 4) 106–129.

<sup>28</sup> *Wort Gottes* (n. 5) 54.

<sup>29</sup> Zugespitzt formuliert *Joseph Ratzinger* in seinen Memoiren (*Aus meinem Leben* [n. 4] 59): «Das Neue Testament ist nichts anderes als eine von der Geschichte Jesu her gefundene bzw. in ihr selbst enthaltene Deutung von «Gesetzen, Propheten und Schriften» ...». Ihrem Selbstzeugnis zufolge sind neutestamentlichen Schriften aber in erster Linie Zeugnisse Jesu Christi im Lichte der (alttestamentlichen) Schrift.

<sup>30</sup> *LThK. E* 13, 573.

<sup>31</sup> *Op. cit.* 572.

<sup>32</sup> *Ib.*



<sup>33</sup> Wort Gottes (n. 5) 56.

<sup>34</sup> Op. cit. 61.

<sup>35</sup> Ib.

<sup>36</sup> Einige kritische Fragen, wie weit dies bereits umgesetzt ist, habe ich gestellt in: Exegetische und systematische Theologie im Dialog über den Schriftsinn, in: Theologie und Philosophie 80 (2005) 490-516; *italienische Version*: Teologia biblica e teologia sistematica. Presupposti e prospettive di un dialogo, in: Teologia 30 (2005) 257-282

<sup>37</sup> Intensiv geschieht dies in Ratzingers frühem Meisterwerk: Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968.

<sup>38</sup> Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg – Basel – Wien 2003; diesem Thema ist auch der 2004 geführte Dialog mit Jürgen Habermas gewidmet: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, ed. Florian Schuller, Freiburg – Basel – Wien 2006 ('2004).

<sup>39</sup> Benedikt XVI., Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel-Theodore Khoury, Karl Kardinal Lehmann, Freiburg – Basel – Wien 2006.

<sup>40</sup> Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute, in: id. (ed.), Schriftauslegung im Widerstreit (QD 117), Freiburg – Basel – Wien 1998, 15-44; wieder abgedruckt in: Wort Gottes (n. 5) 83-116.

<sup>41</sup> Ib. 112s.

<sup>42</sup> Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche (VApSt 115), Bonn 1993. Das folgende Zitat steht auf p. 25.

<sup>43</sup> Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel (VApSt 152), Bonn 2001.

<sup>44</sup> Kommentar zu These I-VIII. X-XII, in: Internationale Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus (Sammlung Horizonte N.F. 7), Einsiedeln 1973, 17-51.61-67; wieder abgedruckt in: Vom Wiederauffinden der Mitte (n. 20) 158-173, esp. 160s.

<sup>45</sup> So endet «Schriftauslegung im Widerstreit», in: Wort Gottes (n. 5) 116.

HELMUT HOPING · FREIBURG

## GEMEINSCHAFT MIT CHRISTUS

*Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger*

Auf einem christologischen Kongress in Rio de Janeiro im Jahre 1982 hielt der damalige Kurienkardinal Joseph Ratzinger einen Vortrag zur Frage der Einheit der Christologie. Er bildet den ersten Beitrag des Buches «Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie»<sup>1</sup> (1984). Ein programmatischer Satz daraus lautet: «Die Christologie wird im Gebet geboren, nirgend sonst.»<sup>2</sup> Ihm muss ein weiterer Satz über das Verhältnis von Christologie und Eucharistie zur Seite gestellt werden, der nicht weniger programmatisch ist: «Nur in einer spirituellen Christologie öffnet sich auch die Spiritualität des Sakraments.»<sup>3</sup> Im Denken Joseph Ratzingers nehmen Christologie und Liturgie einen zentralen Platz ein. Es lag daher nahe, im vorliegenden Themenheft der Zeitschrift «Communio» das Verhältnis von Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger zu beleuchten. Natürlich kann es hier nicht umfassend behandelt werden.<sup>4</sup> Drei Aspekte sollen herausgegriffen werden: 1. der spirituelle und doxologische Kern der Christologie, 2. die kosmische Dimension der Liturgie und ihr lateinischer Charakter und 3. der Sinngehalt der Eucharistie und ihre christologische Mitte.

### *1. Das Beten Jesu, die Erkenntnis seiner Sohnschaft und der Ort des Glaubens*

Nach dem Zeugnis der kanonischen Evangelien lebte Jesus in und aus einer einzigartigen Beziehung zu Gott seinem Vater. Seine Jünger nannten ihn deshalb nicht nur Christus, den Messias (Mk 8,29; Lk 9,20), sondern den «Sohn des lebendigen Gottes» (Mt 16,16). Da der Christustitel schon bald zum Eigennamen Jesu wurde, die Gottesprädikation «Kyrios» (Herr) gegenüber dem Sohnestitel aber weniger eindeutig war<sup>5</sup>, setzte sich bald als die «umfassende Deutekategorie der Gestalt Jesu»<sup>6</sup> der Sohnestitel durch. Die Mitte des Sohnesverhältnisses des historischen Jesus war das Gebet, das

HELMUT HOPING, geb. 1956, 1997-2000 Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern; seit 2000 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft in Freiburg i.Br.



durch die Anrufung des Gottes Israels, den Jesus seinen Vater nannte, konstituiert wird. Wenn die Schrift Jesus den Sohn des lebendigen Gottes nennt, so bedeutet dies keine mythologische Übermalung der historischen Gestalt Jesu. Denn darüber sind sich die Evangelien bei ihren unterschiedlichen christologischen Akzentsetzungen einig: Die Worte und Taten Jesu erwachsen aus der Kraft seines Gebetes zu Gott, den er seinen Vater nennt und zu dem er in einer besonderen Beziehung steht, an der seine Jünger zwar Anteil gewinnen, die aber für sich einzigartig ist, so dass Jesus niemals zusammen mit seinen Jüngern zum Vater betet. Jesus «hat sein religiöses Leben im Gefüge des Glaubens und der Überlieferung des Gottesvolkes Israel gelebt»<sup>7</sup>, mit seinem einzigartigen Gottesverhältnis aber die Glaubensgeschichte seines Volkes zugleich überschritten.

Betend nahm Jesus auch Abschied von seinen Jüngern und gab sich in den für ihn bestimmten Tod. Betend ist Jesus auch gestorben und hat im Abgrund des Todes Gottes Namen gegenwärtig gehalten. Den Tod verwandelte er in einen Akt des Gebetes und der Liebe.<sup>8</sup> Ja, durch den Akt des Betens ist die Person Jesu gleichsam konstituiert: «Daß er der Sohn ist, heißt vor allem, daß er ein Betender ist.»<sup>9</sup> Da das Gebet in die Mitte des Gottesverhältnisses Jesu gehört, sieht Ratzinger in der Beteiligung am Beten Jesu eine unabdingbare Voraussetzung für das Erkennen und Verstehen seiner Person, bedarf es doch für jede Erkenntnis einer Angemessenheit des Erkennenden zum Erkannten.<sup>10</sup> Die Beteiligung am Gebet Jesu bedeutet Gemeinschaft mit ihm und seinem Beten. Diese Gemeinschaft schließt alle ein, die in dem einen Leib Christi, der die Kirche ist, mit ihm und untereinander geeint sind.

Untrennbar verbunden mit der Taufe ist das Glaubensbekenntnis und damit die Kirche als Ort des Glaubens. Das Ich des «Ich glaube» (*credo*) ist ein ekklesiales, kein bloß individuelles Ich, weshalb das Bekenntnis des Glaubens, wie in der Kindertaufe, auch stellvertretend gesprochen werden kann.<sup>11</sup> Wie das Bekenntnis, so erwachsen auch die Kirche und ihre eucharistische Liturgie aus dem Beten Jesu. Daraus ergibt sich für Ratzinger, dass die Christologie konstitutiv in den Kirchenbegriff hineingehört.<sup>12</sup> So betrachten Augustinus und die anderen großen Vätertheologen die Kirche als Volk Gottes nicht unabhängig von Christus. Volk Gottes ist die Kirche im und durch den Leib Christi, das heißt von ihrem sakramentalen Einheitszentrum der Eucharistie her. In der Nachkonzilstheologie zeigte sich dagegen nicht selten die Tendenz, den Kirchenbegriff von der Christologie und der Eucharistie, die untrennbar mit dem bischöflichen und priesterlichen Amt verbunden ist, zu lösen.<sup>13</sup>

Auch die Kirche und ihr Bekenntnis gehen aus dem Beten Jesu hervor (Lk 6,12-17; 9,18-20).<sup>14</sup> «Die Kirche wird in dem Gebet geboren, in dem Jesus sich dem Vater zurückgibt und der Vater dem Sohn alles übergibt.»<sup>15</sup> Beim Bekenntnis der Kirche handelt es sich nicht um einen Satz, der etwas

neutral konstatiert, denn das Bekenntnis der Kirche ist in seinem Zentrum selbst Gebet und nur im Beten mit Jesus und der Kirche erschließt es sich.<sup>16</sup> So sieht Joseph Ratzinger in der Kirche das Subjekt des Erkennens und Verstehens der Person Jesu.<sup>17</sup> Ohne die Kommunikation mit dem «transzendentalen» Traditionssubjekt der Kirche hält Ratzinger eine authentische Erkenntnis Jesu nicht für möglich.<sup>18</sup> Die Kirche ist aber wesentlich sakramentale Gemeinschaft, die vom Gottesdienst lebt, «in dem sie sich selbst empfängt».<sup>19</sup>

Wenn es stimmt, dass die ganze Person Jesu in seinem Beten enthalten ist, dann dringt man zur Identität Jesu nur vor, wenn man in sein Beten eintritt.<sup>20</sup> Will die Christologie nicht auf Dauer ihre Einheit verlieren, muss sie im Kern eine spirituelle Christologie sein. Das heißt nicht, dass die Christologie die Anstrengung des Begriffs scheuen dürfte. Wissenschaftliche Reflexion des Christusereignisses in Exegese, Fundamentaltheologie und Dogmatik ist unverzichtbar. Den Schlüssel zur Christologie aber bilden für Ratzinger das Gebet Jesu und die Gemeinschaft mit seinem Beten, weshalb für ihn die Christologie nur als eine «Theologie aus Erfahrung»<sup>21</sup> durchführbar ist. Das Grundwort des christologischen Dogmas über Jesus, das ihn als wesensgleichen Sohn des Vaters bekennt, überträgt nichts anderes als «das Faktum des Betens Jesu in philosophisch-theologische Fachsprache».<sup>22</sup> Wenn das nizänische Glaubensbekenntnis den Sohn wesensgleich mit dem Vater nennt, so handelt es sich dabei um eine begriffliche Bestimmung der Person Jesu und seines Verhältnisses zu Gott seinem Vater: «Jesus wird nicht nur als Sohn Gottes *bezeichnet*, er *ist* es. Gott bleibt nicht auf ewig unter der Wolke der Bilder verborgen, die mehr verdecken als öffnen.»<sup>23</sup>

Wiederholt hat sich Joseph Ratzinger in seinen Büchern gegen den Gegensatz von historischem Jesus und Christus des Glaubens ausgesprochen. Gegenüber dem Mythologieverdacht, der gegenüber dem christlichen Inkarnationsgedanken geäußert wurde, muss die Glaubenshermeneutik deutlich machen, dass in Jesus nicht ein zweifaches Ich spricht, ein menschliches und ein göttliches, sondern nur ein einziges Ich, das Ich der einen Person Jesu. In seinem Ich spricht der Logos Gottes sich selbst aus, «weil der menschliche Wille mit dem Willen des Logos völlig eins und mit ihm reines Ja zum Willen des Vaters geworden ist ... Der Logos erniedrigt sich so, dass er den Willen eines Menschen als seinen annimmt und mit dem Ich dieses Menschen zum Vater spricht.»<sup>24</sup>

Es handelt sich beim christologischen Dogma nicht um eine Hellenisierung des Christentums im Sinne eines Verrats am Jesusbild der Bibel. Vielmehr haben wir es mit einer Transformation des griechischen Gottesbegriffs zu tun, die als epochal zu bezeichnen ist und die für alle nachfolgenden Zeiten normativen Charakter besitzt, hinter die eine Christologie also nicht zurückfallen darf.<sup>25</sup> In diesem Sinne hat Benedikt XVI. in seiner Regens-



burger Vorlesung der Begegnung von griechischer Philosophie und christlichem Denken eine bleibende Bedeutung für die Glaubenshermeneutik zugesprochen. Dabei leitet ihn die Zuversicht, dass in der Einheit des fleischgewordenen Logos alle Kulturen ihren Platz finden können.<sup>26</sup> Benedikt XVI. hat sich in seiner Regensburger Vorlesung<sup>27</sup> nicht dafür ausgesprochen, einfach zur Synthese von platonischer Philosophie und christlichem Glauben zurückzugehen oder die mittelalterliche Synthese von Aristotelismus und Christentum, wie sie sich bei Thomas von Aquin findet, wiederzubeleben. Vielmehr fordert der Papst eine *neue* Synthese von Glaube und Vernunft, die nicht hinter die berechtigten Anliegen der Aufklärung zurückgehen dürfe, bei der aber zugleich die Identität des Christlichen gewahrt bleiben muss.<sup>28</sup>

Das Gebet Jesu ist für Ratzinger nicht nur der Schlüssel zur Christologie, sondern auch zur Soteriologie. Zugleich verbindet das Gebet die Soteriologie mit der Christologie, da nach dem einmütigen Zeugnis der Evangelien Jesus betend gestorben ist. Jesus hat sein Sterben zu einem «Gebetsakt» gemacht, zu einem «Akt der Anbetung»<sup>29</sup>. Zeichenhaft vorweggenommen hat Jesus dieses Sterben beim letzten Mahl mit seinen Jüngern, indem er Gott Lob und Dank sagte und sich in den Gaben von Brot und Wein austeilte.<sup>30</sup> So hat er in einer Tat der Liebe das Sterben von innen her verwandelt.<sup>31</sup> Für Markus (Mk 15,34) und Matthäus (Mt 27,46) ist das Sterben Jesu begleitet vom großen messianischen Psalmgebet und als solches Gebet der Leiden und Hoffnungen Israels (Ps 22). In diesem Psalm hat die frühe Kirche einen Schlüsseltext gesehen, in dem sie zugleich den Kreuzestod Jesu und das Geheimnis der Eucharistie ausgesagt fand.<sup>32</sup> Dass das Beten Jesu das letzte Abendmahl und das Sterben des Sohnes am Kreuz verbindet, betonten auch Lukas und Johannes, für die der Gekreuzigte sich in seinem Sterben dem Vater betend übereignete (Lk 23,46; Joh 18,28f). Bevor nun die Grundelemente von Ratzingers Eucharistietheologie zusammengetragen werden, ist es zweckmäßig, zunächst in einem Zwischenschritt das Liturgieverständnis des heutigen Papstes zu beleuchten.

## *2. Die kosmische Dimension der Liturgie und ihr latreutischer Charakter*

Zur Liturgie hat sich Joseph Ratzinger mehrfach pointiert geäußert, vor allem in den Büchern «Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes» (1981)<sup>33</sup>, «Ein neues Lied für den Herrn. Christuskirche und Liturgie in der Gegenwart» (1995)<sup>34</sup> und «Der Geist der Liturgie. Eine Einführung» (2000)<sup>35</sup>. Mit seinem Liturgieverständnis bewegt sich Joseph Ratzinger ganz auf der Linie der Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils, doch setzt er etwas andere Akzente als die deutschsprachige Liturgiewissenschaft nach dem Konzil.<sup>36</sup>

Ratzinger betont stärker die latreutische Dimension der christlichen Liturgie, ohne ihre grundlegende katabatische Dimension sowie ihren Charakter als Gedächtnis und Danksagung und ihren Gemeinschaftscharakter zu leugnen. Wie das Konzil verwendet der Papst zur Bezeichnung der christlichen Liturgie den Begriff des Kultes im Sinne danksagender Anbetung.<sup>37</sup> Die deutschsprachige Liturgiewissenschaft stand dagegen dem Kultbegriff nach dem Konzil weithin reserviert gegenüber, obschon die Liturgiekonstitution «Sacrosanctum Concilium», die «Magna Charta» der Liturgiereform, ihn an zentraler Stelle verwendet, nämlich bei der Definition der Liturgie «als Vollzug des priesterlichen Amtes Jesu Christi»<sup>38</sup>. Denn in ihr wird nicht nur «durch sinnenfällige Zeichen die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt», sondern zugleich von Christus, dem erhöhten Herrn, und seinen Gliedern «der gesamte öffentliche Kult vollzogen»<sup>39</sup>, nämlich die danksagende Anbetung Gottes, des Vaters.

Ausgehend vom Begriff des Kultes als danksagender Anbetung wendet sich Ratzinger gegen den vermeintlichen Gegensatz von kosmischer und geschichtlicher Liturgie. Die Liturgie hat einen kosmischen, Himmel und Erde umfassenden Charakter<sup>40</sup> – wofür sich Ratzinger ebenfalls auf die Liturgiekonstitution des Konzils berufen kann: «In der irdischen Liturgie nehmen wir vorauskostend an jener himmlischen Liturgie teil»<sup>41</sup>, die in der himmlischen Stadt Jerusalem gefeiert wird. «In der irdischen Liturgie singen wir dem Herrn mit der ganzen Schar des himmlischen Heeres.»<sup>42</sup> Ratzinger verweist hierfür auf die Geheime Offenbarung des Johannes, in der im Zentrum der himmlischen Liturgie das geschlachtete Lamm steht, das heißt der Gekreuzigte als der erhöhte Herr. Durch das Sterben Christi am Kreuz und seine Auferweckung von den Toten wurde der Himmel aufgerissen. Kreuz und Auferstehung sind «die Brücke, die Zeit und Ewigkeit ineinander fügt»<sup>43</sup>.

So ist der Ort auch der christlichen Liturgie die Schöpfung, die von Gott ihren Ausgang genommen hat, von ihm im Dasein gehalten wird und in ihm sie ihre Vollendung findet. Wie die Schöpfung der Raum des Bundes und der Begegnung von Gott und Mensch ist, so ist sie für Israel auch der Raum des Kultes gewesen. *Mutatis mutandis* gilt dies ebenso für den christlichen Kult, der wesentlich geschichtlich ist.<sup>44</sup> Den Kult aber kann der Mensch nicht selbst machen; er muss dazu, soll es sich nicht um Götzendienst handeln, durch Gott ermächtigt werden, indem dieser zu den Menschen spricht und zeigt, wie er von ihnen verehrt werden will.<sup>45</sup> Den Kern des Kultes erkennt Ratzinger im Opfer. Damit bringt er einen religiösen Zentralbegriff ins Spiel, der zahlreichen Missverständnissen ausgesetzt ist, insbesondere der falschen Annahme, das Opfer habe es wesentlich mit der Destruktion, der Zerstörung einer Opfermaterie zu tun. Das Wesen des Opfers aber ist die Gabe, mit der und in der sich der Mensch Gott über-



gibt.<sup>46</sup> Das gemeinsame Ziel des Kultes und der Schöpfung sind die verklärende Transformation von Welt und Mensch in der Einheit mit Gott. Ratzinger verweist hierfür u.a. auf die Deutung des christlichen Kultes durch Teilhard de Chardin<sup>47</sup>, der in der eucharistischen Wandlung eine Antizipation der Vollendung des Kosmos in Christus erkannte.<sup>48</sup>

Den Grund, warum es für den Menschen des Kultes bedarf, sieht Ratzinger in der gebrochenen und verwundeten Freiheit des Menschen. Die Freiheit ist eine Gabe Gottes, in ihrer geschichtlichen Realität zeigt sich aber von Beginn an jene Macht, sich nicht in Gott, sondern in sich selbst zu gründen. Diese Macht, von der Kirche als *peccatum originale* bezeichnet, durchkreuzt das Ziel der Schöpfung, das in der Einheit von Gott und Mensch in der Liebe besteht.<sup>49</sup> Der Kult Israels zielte für Ratzinger letztlich auf die «Heilung der verwundenen Freiheit»<sup>50</sup>, vor allem gilt dies für das Sühnopfer, das immer stärker in den Mittelpunkt des Tempelkultes trat. Im Leben und Sterben Christi hat das Opfer die «Form des Kreuzes» angenommen.<sup>51</sup> Es ist das Opfer der Selbsthingabe, durch das alle vorausgehenden Kultopfer abgelöst werden. Durch die Auferweckung des Gekreuzigten und Begrabenen bekräftigt Gott die «Liebe» seines Sohnes «bis zum Äußersten» (Joh 13,1) und schenkt den Menschen neues und ewiges Leben.

Der christliche Kult ist für Ratzinger Teilhabe an dem *Pascha* Christi, an seinem Übergang (*Transitus*) vom Tod zum Leben.<sup>52</sup> Der christliche Kult stößt das religionsgeschichtliche Erbe nicht einfach ab, sondern nimmt es transformierend auf in das Gedächtnis des Lebensopfers Christi und des Opfers der Kirche.<sup>53</sup> Anhand des Abrahamsopfers (Gen 22) und des Pesachopfers (Ex 12) erschließt Ratzinger in einer «kulttheologischen Lektüre»<sup>54</sup> der beiden Testamente der christlichen Bibel die innere Verbindung des Neuen Bundes zum Bund mit Israel. Das Vertretungsoffer des Lammes, das statt Isaak, des Trägers der Verheißung, von Abraham dargebracht wird, steht nach rabbinischer Tradition am Anfang des Opferkultes und begründet ihn.<sup>55</sup> Nach christlicher Kulttheologie verweist es auf das Opfer Christi, das von Gott geschenkte Lamm, das geopfert wurde und als geopfertes lebt. Es ist die Mitte der himmlischen Liturgie (Offb 5), die in der irdischen Liturgie des christlichen Kultes gegenwärtig wird.<sup>56</sup> Das Pesachlamm, das in jüdischer Tradition schon früh mit dem Abrahamsopfer in Verbindung gebracht wurde, steht stellvertretend für das Leben des Erstgeborenen. Es verschont Israel vom Tod der Erstgeburt. In christlicher Lesart deutet das Paschalamm wie das Opfer Abrahams auf Christus, den Erstgeborenen (Lk 2,7), der für uns das Sterben auf sich genommen und seinen Geist in die Hände des Vaters gelegt hat (Lk 23,46).

Mit der Auferstehung Jesu von den Toten wurde der Tempel des Neuen Bundes errichtet, «der lebendige Leib Jesu Christi, der nun vor dem Ange-

sicht Gottes steht und der Raum allen Kultes sein wird»<sup>57</sup>. Der christliche Kult gründet im «Geheimnis des geopfert und gerade so lebendigen Leibes Christi», der sich uns mitteilt und uns in die «reale Verbindung mit dem lebendigen Gott hineinführt»<sup>58</sup>. Durch das Kreuz steht das Opfer auch im Zentrum der christlichen Religion. Das Lebensopfer Jesu am Kreuz eröffnete der Menschheit eine *relecture* ihrer Opfertradition. Opfer und Liebe werden identisch im Sterben Jesu für uns, das zugleich ein äußerstes Gebetsgeschehen war.<sup>59</sup> So können die Kirchenväter auch von der Eucharistie als *oratio*, als Opfer im Wort, sprechen. Die Eucharistie ist ein «geistiges», ja ein «mystisches» Opfer, nicht im Sinne einer bloßen Verinnerlichung des Opfers. Der christliche Kult ist Anbetung Gottes «in Geist und Wahrheit» (Joh 4, 23), nämlich in der endgültigen «Wahrheit» der Person Christi (Joh 14,6). Der Gedanke des «geistigen Kultes», des Kultes des erfüllten Herzens und des Lobes, reifte für Ratzinger schon in Israel in der Zeit der Kultlosigkeit während des Exils. Im Kontext der christlichen Antwort auf die Kultkrise der antiken Welt wird er in Röm 12,1 im Begriff der λογική λατρεία (θυσία) aufgegriffen. Dies ist der zentrale Begriff der Liturgietheologie Joseph Ratzingers. Die christliche Liturgie ist Logos-Liturgie<sup>60</sup>, Anbetung «in Geist und Wahrheit», die ihren Grund im *Logos incarnatus* hat<sup>61</sup> und durch den das menschliche Beten Jesu Teil des innertrinitarischen göttlichen Lebens wurde.

Im Antlitz Jesu sehen wir das Antlitz Gottes; im durchbohrten Herzen des Gekreuzigten ist Gottes Herz selbst offen: «Der Himmel ist nicht mehr verschlossen – Gott ist aus seiner Verborgenheit hinausgetreten.»<sup>62</sup> An dieser Stelle greift Ratzinger den zentralen Gedanken seiner spirituellen Christologie auf: In der Bedeutung des Kreuzes erschließt sich zugleich das neue Wesen der neuen Gotteserkenntnis, wie es der vierte Evangelist in Aufnahme des geheimnisvollen Prophetenwortes Sach 12,10 zum Ausdruck bringt: «Sie werden schauen auf den, den sie durchbohrt haben» (Joh 19,37). Von der christologischen Mitte des christlichen Kultes ist es ausgeschlossen, ihn ausschließlich synagokal zu konzipieren. So viel er dem jüdischen Synagogengottesdienst auch verdankt, der christliche Kult ist doch mehr als eine verchristlichte Form des synagokalen Gottesdienstes. In die christliche Liturgie ist «nicht nur die Synagoge, sondern auch der Tempel eingegangen»<sup>63</sup>. Zum christlichen Kult gehört deshalb Universalität, er ist «der Kult des offenen Himmels»<sup>64</sup> und nicht nur das Ereignis einer örtlich sich versammelnden Gemeinde.

Im Begriff des «logosgemäßen Gottesdienstes», der im Raum des universalen Tempels des auferstandenen Christus vollzogen wird, sieht Ratzinger die angemessenste Formel für den Sinngehalt der heiligen Liturgie.<sup>65</sup> Alle anderen Benennungen greifen für ihn zu kurz: «Wenn man etwa die Eucharistie vom liturgischen Phänomen der «Versammlung» oder vom



Gründungsakt innerhalb des letzten Paschas Jesu her als «Mahl» beschreibt, so hat man nur Einzelelemente erfaßt, verfehlt aber den großen geschichtlichen und theologischen Zusammenhang.»<sup>66</sup> Dagegen kann das Wort «Eucharistie» im Sinne danksagender Anbetung, die auf die im Paschamysterium Christi geschehene «universale Form der Anbetung» verweist, mit guten Grund als Kurzformel für die Idee des logosgemäßen Gottesdienstes gelten und darf so als «angemessene Bezeichnung für die christliche Liturgie dienen»<sup>67</sup>. Denn das Gebet, in welches Jesus den Menschen hineinzieht, ist seit seiner Erhöhung zum Vater das Zentrum der himmlischen Liturgie.<sup>68</sup>

Die Liturgie der Kirche wird gefeiert in einer Zwischenzeit, in der Zeit zwischen dem Kommen Christi im Fleisch und seiner Wiederkunft am Ende der Zeiten. Ohne Kreuz und Auferstehung, ohne die Selbstvergegenwärtigung des auferweckten Herrn im Wort und im sichtbaren und wirksamen Zeichen wäre die Liturgie ein leeres, nichtiges Spiel ohne Wirklichkeit. In Bild und Wirklichkeit sieht Ratzinger deshalb Zentralbegriffe einer liturgischen Theologie.<sup>69</sup> Die Liturgie der Kirche ist kosmische Liturgie zwischen Himmel und Erde, es ereignet sich eine Gleichzeitigkeit mit dem, was sie begründet, mit dem Paschamysterium Christi, seinem Transitus aus dem sterblichen Leben vor das Angesicht Gottes im ewigen Leben.

Die Liturgie der Kirche beruht auf der durchlittenen Passion eines Menschen, dessen unvergängliche Existenz in das Mysterium des lebendigen Gottes hineinreicht.<sup>70</sup> Die Liturgie der Kirche ist von daher Liturgie des «Sohnes» bei uns Menschen. Ihr letzter Adressat ist der Vater im Himmel und sie zielt darauf ab, dass unsere leibhaftige irdische Existenz, unser Leib, ein «lebendiges Opfer» wird, geeint mit dem «Opfer» Christi (Röm 12,1). Die Liturgie vermittelt «die irdische Zeit in die Zeit Jesu Christi und ihre Gegenwart hinein»<sup>71</sup>. Denn es ist Christus, der «in seinem Stehen vor dem Vater» den «Kult» vollzieht und dieser wird der Menschen Kult, «indem sie sich mit ihm und um ihn versammeln»<sup>72</sup>. In der irdischen Liturgie des Wortes und der sichtbaren sakramentalen Zeichen nehmen wir teil an der himmlischen Liturgie des «Lammes», des auferweckten Herrn.

### *3. Der Sinngehalt der Eucharistie und ihre christologische Mitte*

Die Feier der Eucharistie nimmt in der Theologie Joseph Ratzingers einen zentralen Platz ein, ebenso die Frage nach dem Verhältnis von Eucharistie und Kirche.<sup>73</sup> Was ist der Sinngehalt der Eucharistie? Was macht die Eucharistie zur Eucharistie – unabhängig von ihrer konkreten Feiergestalt, die im Rahmen der liturgischen Ordnung variieren kann? Und worin ist ihre christologische Mitte begründet? In der Feier der Eucharistie erfahren wir auf intensivste Weise, was es heißt, dass Jesus Christus, der erhöhte Herr,

vor uns, über uns und mitten unter uns ist. Die Eucharistie ist die Feier des offenen Himmels, in der uns das göttliche Geheimnis unmittelbar anrührt und im Leib und Blut Christi geschenkt wird.

Die Worte, die Jesus beim letzten Mahl über das Brot und den Kelch sprach, galten der Kirche immer als Ausdruck seines Todesverständnisses: «Hoc est enim corpus meum, quod pro vobis tradetur.» «Hic est enim calix sanguinis mei novi et aeterni testamenti, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.»<sup>74</sup> In den Gaben von Brot und Wein teilte sich Jesus beim letzten Mahl an die Jünger aus, in einem «geistigen Vollzug des Todes»<sup>75</sup>. Das gebrochene Brot ist Jesus selbst in seiner Lebenshingabe; die Frucht des Weinstocks, die den Jüngern mit dem Kelch gereicht wird, ist Jesus selbst in seinem für die Vielen vergossenen Blut.<sup>76</sup> Die überlieferten Einsetzungsworte Jesu (Mk 14, 22f; Mt 26, 26–28; Lk 22, 19f; 1 Kor 11, 23–25)<sup>77</sup> verwenden «Ausdrücke aus der Opfersprache Israels»<sup>78</sup>. Jesus hat sich danach mit seinem bevorstehenden Leiden und Sterben als das endgültige Opfer des Neuen Bundes verstanden.<sup>79</sup> Doch die Eucharistie hat ihren Ursprung nicht allein in den Einsetzungsworten. Auch der Tod Jesu kann für sich genommen die Eucharistie nicht erklären. Es ist vielmehr der Ereigniszusammenhang des letzten Mahles, des Sterbens Jesu und seiner Auferstehung von den Toten, der die Eucharistie hervorbringt. Sie wird deshalb als *memoria passionis, mortis et resurrectionis Christi* gefeiert.<sup>80</sup>

Für das Verständnis der Eucharistie sind für Joseph Ratzinger zwei alttestamentliche Erzählmotive wichtig, zum einen die Schlachtung des Paschalammes, zum anderen das Opfer Abrahams.<sup>81</sup> Wie die heutige exegetische Forschung favorisiert Ratzinger die johanneische Chronologie der letzten Tage Jesu, wonach Jesus am Rüsttag vor dem Paschafest, an dem die Paschalämmer geschlachtet wurden, am Kreuz gestorben ist (Joh 19,31). Jesus stirbt als das neue Paschalamm, das Osterlamm des Neuen Bundes. Zugleich ist Jesus für den Evangelisten Johannes der neue Adam, aus dessen Seite (Joh 19,34: πλεῦρα; vgl. Gen 2,22 LXX) Blut und Wasser strömen, nämlich «Eucharistie und Taufe als Quell einer neuen Gemeinschaft»<sup>82</sup>. Die Eucharistie gründet also im Ostergeheimnis Christi, in seinem aus göttlicher Vollmacht gesprochenen Wort beim letzten Mahl, seinem Tod und seiner Auferstehung.<sup>83</sup>

Da die Eucharistie «einen Tod gekostet»<sup>84</sup> hat, ist sie mehr als ein Mahl. Bei ihrer Feier muss uns «die Ehrfurcht vor diesem Geheimnis, die Scheu vor dem Mysterium des Todes erfüllen, der anwesend wird in unserer Mitte»<sup>85</sup>. Doch ohne Verwandlung, ohne neues Leben, wäre die Eucharistie nicht mehr als eine Gedächtnisfeier für einen Toten. Zur Eucharistie gehört deshalb die Verwandlung des Todes, weshalb sie auch das «Fest des Lebens»<sup>86</sup> genannt wird. Die Feier der Eucharistie droht oberflächlich zu werden, wo sie nicht mehr bis in die Tiefe des Todes hinabreicht, in der für uns durch



Jesus der Weg zum Leben aufgestoßen wurde. Die Überlieferung der Kirche spricht hier vom Gedächtnis des Kreuzesopfers Christi, von der sakramentalen Gegenwart seiner Lebenshingabe für uns. Das eucharistische Opfer ist sowenig ein Tauschgeschäft mit Gott wie das Kreuzesopfer Christi.<sup>87</sup> Wie beim Kreuzesopfer geht auch beim eucharistischen Opfer die Initiative von Gott aus: «So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn dahingab» (Joh 3,16). Christus ist nicht eine Gabe, die wir von uns aus Gott darbringen könnten. In seiner Lebenshingabe für uns am Kreuz wie in der Eucharistie ist Christus eine Gabe Gottes an uns, die wir empfangen und nur als von Gott empfangene Gabe ihm vor Augen stellen, das heißt darbringen können.

Präfiguriert wird diese göttliche Gabe – so die *interpretatio christiana* der Bibel Israels – schon am Beginn der Glaubensgeschichte Israels, nämlich im Opfer Abrahams, den Paulus den Vater des Glaubens nennt (Röm 4,1-25). Die Bindung Isaaks (*aqedat Jizhak*)<sup>88</sup> auf dem Altar sowie seine Rettung werden in rabbinischer Tradition als Symbol für die Auferstehung interpretiert. Für die rabbinische Tradition ist das Opfer Abrahams der Grund für den Tempelopferkult. Zugleich wird das Opfer Abrahams mit dem Paschalamm identifiziert. Das Neue Testament bringt mit der Bindung Isaaks und seiner Rettung den Kreuzestod Jesu und seine Auferstehung von den Toten in Verbindung (Hebr 11,17-19; Jak 2,21-23; Röm 8,32; Joh 3,16). Im Kanon der römischen Messe wird das Opfer Abrahams zusammen mit dem Opfer Melchisedeks erwähnt und auf das eucharistische Opfer bezogen. «Gott schenkt, damit wir schenken können. Dies ist das Wesen des eucharistischen Opfers, des Opfers Jesu Christi; so drückt es auch seit ältesten Zeiten der römische Kanon aus: *De tuis donis ac datis offerimus tibi.*»<sup>89</sup>

Immer wieder hat Israel nach dem wahren Opfer gefragt, bis es schließlich zu der Erkenntnis gelangte, dass das wahre Opfer vor Gott ein zerknirschtes Herz ist. Das wahre Opfer ist der «gottgemäße Mensch»<sup>90</sup>. Das gottgemäße Opfer ist «das Gebet, die dankende Rühmung Gottes»<sup>91</sup>, die es nicht ohne das Gedenken seiner Heilstaten gibt. Auch wenn vieles dafür spricht, dass das letzte Abendmahl Jesu, bei dem er das Dankgebet und den Lobpreis sprach, kein Paschamahl war, wurde es doch unter dem Eindruck des bevorstehenden Paschafestes gefeiert. Zwar können wir über Aufbau und Struktur der Paschafeier zur Zeit Jesu keine letzte Sicherheit gewinnen (die ersten schriftlichen Quellen stammen aus dem 2./3. Jahrhundert), das eucharistische Gebet ist aber unverkennbar durch die jüdische *berakah* beeinflusst.<sup>92</sup> Das Wort *eucharistia* ist nichts anderes als die griechische Übersetzung von *berakah* und bedeutet soviel Lobpreis, Danksagung und Segnung. Bei der *berakah* handelte es sich um «die eigentliche, konstitutive Mitte von Jesu letztem Abendmahl; das Hochgebet, das diese Mitte aufnimmt, stammt so direkt aus dem Beten Jesu am Abend vor seinem Leiden und bildet den

Kern des neuen geistigen Opfers. Deswegen haben die Väter die Eucharistie zum Teil einfach als «Gebet» bezeichnet, als «Opfer» im Wort, als geistiges Opfer, das aber doch auch Materie wird und Materie verwandelt: Brot und Wein werden Leib und Blut Christi, die neue Nahrung, die auf die Auferstehung hin, auf das ewige Leben hin ernährt.»<sup>93</sup> Das eucharistische Hochgebet ist das Opfer in der Weise des Wortes<sup>94</sup>, in dem durch den Priester, der *in persona Christi* handelt, jener spricht, «der als Wort Leben ist»<sup>95</sup>.

Die Sinngestalt der Eucharistie ist für Ratzinger aus Elementen der zwei Teile des jüdischen Kultes erwachsen, des Opferkultes im Tempel und des Synagogengottesdienstes. Wenn Christus das wahre Osterlamm ist, dann musste sich in der Eucharistie der Kult des Tempels erfüllen, der für die Judenchristen deshalb zwar noch ein Ort des Gebetes, aber nicht mehr des Opfers sein konnte. Als schließlich die anfängliche Einheit der Kirche mit Israel im gemeinsamen Synagogengebet zerbrach, entstand die Grundgestalt der späteren Messfeier mit der Liturgie des Wortes und der eucharistischen Liturgie, die in ihrer Mitte das eucharistische Gebet hat. So ist die geschichtlich gewachsene Gestalt der kirchlichen Eucharistie nicht ein Abfall vom Ursprung, sondern seine organische Entfaltung.<sup>96</sup>

Bei der Feier der Eucharistie handelt es sich nicht um eine gewöhnliche kulturelle Gedächtnisfeier, sie stellt eine sakrale, kultische Handlung dar. Mehrfach hat sich Ratzinger deshalb gegen die nach dem 2. Vatikanischen Konzil erhobene Forderung nach Entsakralisierung der Liturgie sowie gegen Entwicklungen zum Abbau der liturgischen Form gewandt. Es ist ein Missverständnis zu meinen, dass sich die Eucharistie an das alltägliche Mahl Jesu mit seinen Jüngern anschließt. Sie ist auch nicht einfach die Fortsetzung der Sündermähler Jesu.<sup>97</sup> Von daher ist die Eucharistie auch nicht die «offene Gebärde», zu der der Herr «alle ohne Grenzen einlädt»<sup>98</sup>. Vielmehr ist sie das «Sakrament der Versöhnten, zu dem der Herr diejenigen einlädt, die mit ihm eins geworden sind»<sup>99</sup>.

Gegenüber einem «naiven» Realismus, der den historischen, gekreuzigten Leib Jesu mit dem eucharistischen Leib unterschiedslos identifiziert und von einem eucharistischen Essen des Fleisches Christi spricht, zeigt Ratzinger mit Hilfe erhellender Erläuterungen zum Substanzbegriff, dass sich die eucharistische Wesensverwandlung nicht auf die *species* der Gaben bezieht, nicht auf die Atome und Quanten von Brot und Wein, also das materiell Messbare, sondern auf den nicht messbaren Grund ihres Seins. Auch wenn sich die Gaben von Brot und Wein physikalisch nicht verändern, sind sie doch in ihrem Sein verwandelt, denn sie sind ganz und gar der Leib und das Blut Christi. Der Leib Christi tritt nicht zum Brot hinzu, so als ob beide Substanzen nebeneinander bestehen würden (*Konsubstantialität*), sondern es geschieht wirkliche Verwandlung (*transmutatio*) des Brotes (*Transsubstantiation*). Instantan, augenblicklich, wird hier etwas Neues.<sup>100</sup> Der auferstandene



Herr, der sich in der Feier der Eucharistie selbst vergegenwärtigt, bemächtigt sich gleichsam des Brotes und des Weins und macht sie zu Zeichen seiner Gegenwart in Leib und Blut. Brot und Wein erhalten nicht nur eine neue Bedeutung (*Transsignifikation*) oder Funktion (*Transfinalisation*), sondern es kommt zu einer *Umsubstantiierung*. Deshalb bleibt auch die Gegenwart des Herrn im aufbewahrten eucharistischen Brot über die Feier hinaus bestehen. Christus empfangen heißt deshalb immer, ob in der Feier der Eucharistie oder bei der eucharistischen Verehrung, auf Christus zugehen, zu ihm beten und ihn empfangen.<sup>101</sup>

In der Gemeinschaft mit Christus und seinem Beten sieht Joseph Ratzinger eines der Hauptmomente der eucharistischen Spiritualität. Durch die Taufe wurden wir in das Sohnesverhältnis des auferweckten Gekreuzigten hinein genommen. Für jeden Getauften heißt dies, dass er sein Lebenszentrum in der Gebetsgemeinschaft Jesu mit seinem Vater haben muss.<sup>102</sup> Für die eucharistische Liturgie bedeutet dies, dass zur ihr konstitutiv die Gemeinschaft mit dem Beten Jesu gehört, der uns als der auferstandene und erhöhte Herr vor Gott seinen Vater versammelt. Wir beten deshalb nicht allein zum Vater, sondern auch zum Sohn, wie in der Akklamation nach dem «Mysterium fidei» oder beim Agnus Dei. Und bevor der auferweckte Gekreuzigte sich mit uns vereint im eucharistischen Mahl, beten wir an.

In der Messliturgie wird dies durch die Kniebeugen des Priesters versinnbildlicht, die von den zahlreichen Kniebeugen, die man um der Transparenz des Ritus willen aufgegeben hat, erhalten geblieben sind: Die Kniebeuge unmittelbar vor der Kommunion und die beiden Kniebeugen nach den Einsetzungsworten. Die Kniebeugen nach den Einsetzungsworten machen deutlich, dass diese mehr sind als ein Zitat, durch das sich die Kirche des historischen Ursprungs der Eucharistie vergewissert. Die Einsetzungsworte sind indikativisch als Konsekrationsworte zu verstehen.<sup>103</sup> Wie die Kniebeuge vor der Kommunion geschieht die Kniebeuge nach Einsetzungsworten zum Zeichen der Anbetung («*genuflexus adorat*»).<sup>104</sup> Nach einem Wort des hl. Augustinus kann nur der wahrhaft kommunizieren, der zuvor angebetet hat.<sup>105</sup> Die Anbetung in der Eucharistie, während des eucharistischen Hochgebetes wie vor der Kommunion, ist Anbetung, die Vereinigung werden soll.<sup>106</sup>

Einfach von der «Mahlgestalt» als der Sinngestalt der Eucharistie zu sprechen und die anderen Elemente der Eucharistie auszublenden, ist für den heutigen Papst eine nicht haltbare Vereinfachung und führt zu einer «verhängnisvollen Trennung von dogmatischer und liturgischer Ebene»<sup>107</sup>. Das tragende Element ist die *εὐχαριστία*, als Teilhabe am Dankgebet Christi über die Gaben von Brot und Wein, in denen er sich uns mit Leib und Blut schenkt, so dass im tragenden Element des Sakraments die Mahlgestalt

schon enthalten ist.<sup>108</sup> Gedächtnis, Danksagung, Opfer, Verwandlung, Anbetung und Mahl gehören also untrennbar zusammen. Die Eucharistie ist mehr als «Versammlung» und «Mahl». In der Eucharistie zieht uns der auferweckte Gekreuzigte in sein Beten hinein, in den universalen Tempel seines Leibes. Die Eucharistie ist deshalb der Ort der wahren Anbetung und des wahren Opfers, des «logosgemäßen Gottesdienstes», in dem Joseph Ratzinger die Grundgestalt christlicher Liturgie erkennt.<sup>109</sup>

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Joseph RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie* (1984), Einsiedeln: Johannes Verlag <sup>2</sup>1990.

<sup>2</sup> Ebd. 40. <sup>3</sup> Ebd. 77.

<sup>4</sup> Für die Christologie Joseph Ratzingers wäre auch das angekündigte Jesusbuch einzubeziehen. Vgl. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Von der Taufe am Jordan bis zur Verkörperung*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 2007.

<sup>5</sup> RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten* 16.

<sup>6</sup> Ebd.; vgl. ders., *Theologische Prinzipienlehre*, München: Erich Wewel 1982, 17–22.

<sup>7</sup> RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten* 26.

<sup>8</sup> Vgl. ebd. 21.

<sup>9</sup> Ders., *Theologische Prinzipienlehre* 33.

<sup>10</sup> Vgl. ders., *Schauen auf den Durchbohrten* 23f.

<sup>11</sup> Vgl. ders., *Theologische Prinzipienlehre* 23f.

<sup>12</sup> Vgl. RATZINGER, *Vorwort zur Neuauflage* (1992), in: ders., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (1951/1954), St. Ottilien: EOS Neuauflage 1992, XIV.

<sup>13</sup> Vgl. ebd.

<sup>14</sup> Vgl. Joseph RATZINGER, *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den dreieinigen Gott* (1976), München: Kösel Neuauflage 2006, 127–132.

<sup>15</sup> RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten* 17.

<sup>16</sup> Vgl. ebd. 18. <sup>17</sup> Vgl. ebd. 25. <sup>18</sup> Vgl. ebd. 27.

<sup>19</sup> Vgl. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre* 42.

<sup>20</sup> Vgl. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten* 19.

<sup>21</sup> Vgl. ebd. 25. <sup>22</sup> Ebd. 29. <sup>23</sup> Ebd. 32f. <sup>24</sup> Ebd. 35f. <sup>25</sup> Vgl. ebd. 32f.

<sup>26</sup> Vgl. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten* 40.

<sup>27</sup> Vgl. BENEDIKT XVI., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 2006.

<sup>28</sup> Mir scheint, dass dies von Magnus STRIET, *Benedikt XVI., die Moderne und der Glaube. Anmerkungen zur Regensburger Vorlesung des Papstes*, in: *HerKorr* 60 (2006) 551–554, nicht angemessen gewürdigt wurde.

<sup>29</sup> RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten* 21.

<sup>30</sup> Hier kann offen bleiben, ob es sich beim letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern um ein Pesachmahl gehandelt hat. Die johanneische Chronologie der letzten Tage Jesu, die heute in der Exegese für die historisch zuverlässigste gehalten wird, spricht dagegen.

<sup>31</sup> Vgl. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten* 20. <sup>32</sup> Vgl. ebd. 21.

<sup>33</sup> Einsiedeln: Johannes Verlag <sup>2</sup>1993

<sup>34</sup> Freiburg-Basel-Wien: Herder 1995.

<sup>35</sup> Freiburg-Basel-Wien: Neuausgabe Herder 2006. – Unter Liturgiewissenschaftlern haben die Bücher des heutigen Papstes zur Liturgie geteilte Zustimmung gefunden (vgl. Angelus A. HÄUSSLING OSB (ALw 24 [1982] 59–112, hier 61–63; ALw 25 [1983] 1–8; ALw 43/44 [2001/02] 362–395); Albert GERHARDS (HerKorr 54 [2000] 324–326; Winfried HAUNERLAND (ThpQ 149 [2001] 317f). Gegenüber Ratzingers Buch über den Geist der Liturgie erheben Klemens RICHTER (ThRv 96 [2000] 324–326) und Pierre-Marie GY OP (LJ 52 [2002] 59–65) den unhaltbaren Vorwurf, den Geist des Konzils verraten zu haben. Auf die Kritik von Gy hat Joseph Ratzinger geantwortet (LJ 52 [2002] 111–115) – Zur Diskussion um die Liturgiereform vgl. Helmut HOPING, «Die sichtbare Frucht des Konzils». *Anspruch und Wirklichkeit der erneuerten Liturgie*, in: Günther Wassilowsky (Hg.), *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 2004, 90–115.

<sup>36</sup> Zur einer zusammenfassenden Wesensbestimmung der christlichen Liturgie vgl. Joseph RATZINGER, *40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick*, in: LJ 53 (2003) 209–221, hier 211–213.

<sup>37</sup> Vgl. SC 33: «sacra liturgia est praecipue cultus divinae maiestatis».

<sup>38</sup> SC 7. <sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Vgl. Joseph RATZINGER, *40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie* 212.

<sup>41</sup> Vgl. SC 8.

<sup>42</sup> RATZINGER, *40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie* 212. <sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> Vgl. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie* 20–22. <sup>45</sup> Vgl. ebd. 18.

<sup>46</sup> Vgl. ebd. 23. – Zur Bedeutung der Opferkategorie siehe meine Stellungnahme: Helmut HOPING, *Gottes äußerste Gabe. Die theologische Unverzichtbarkeit der Opfersprache*, in: HerKorr 56 (2002), 247–251.

<sup>47</sup> Vgl. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Lobgesang des Alls*, Olten: Walter 1964.

<sup>48</sup> RATZINGER, *Der Geist der Liturgie* 24. <sup>49</sup> Vgl. ebd. 27f. <sup>50</sup> Ebd. 28.

<sup>51</sup> Vgl. dazu Knut BACKHAUS, *Kult und Kreuz*, in: *Theologie und Glaube* 86 (1996) 517–533.

<sup>52</sup> Vgl. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie* 29. <sup>53</sup> Vgl. ebd. 30–43. <sup>54</sup> Ebd. 31.

<sup>55</sup> Schon 2 Chr 3,1 identifiziert den Tempelberg mit dem Berg Morija.

<sup>56</sup> Vgl. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie* 32. <sup>57</sup> Ebd. 36. <sup>58</sup> Ebd. 37.

<sup>59</sup> Vgl. RATZINGER, *40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie* 213f. <sup>60</sup> Ebd. 217.

<sup>61</sup> Vgl. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie* 40. <sup>62</sup> Ebd. <sup>63</sup> Ebd. 42. <sup>64</sup> Ebd.

<sup>65</sup> Vgl. ebd. 39.41. <sup>66</sup> Ebd. 42. <sup>67</sup> Ebd. <sup>68</sup> Vgl. ebd. 41.

<sup>69</sup> Vgl. ebd. 48f. <sup>70</sup> Vgl. ebd. 50f. <sup>71</sup> Ebd. 54. <sup>72</sup> Ebd. 55.

<sup>73</sup> Vgl. Joseph RATZINGER, *Eucharistie – Mitte der Kirche*, München: Kösel 1978; DERS., *Kirche heute verstehen. Zur Gemeinschaft berufen* (1991), Freiburg-Basel-Wien 2005, 11–42.

<sup>74</sup> *Missale Romanum. Editio Typica Tertia*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2000, 575.

<sup>75</sup> Joseph RATZINGER, *Gott mit uns und unter uns. «Er hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist aus der Jungfrau Maria und ist Menschen geworden»* (1985), in: ders., *Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens*, hg. von St. O. Horn und V. Pfnür, Augsburg: Sankt Ulrich 2001, 28.

<sup>76</sup> Zur Frage der bis heute umstrittenen Übersetzung des «pro multis» mit «für alle» im Deutschen Messbuch (1975, 21988) siehe die bedenkenswerten Überlegungen des heutigen Papstes: Joseph RATZINGER, *Gottes Ja und Liebe bewährt sich auch im Tod. Der Ursprung der Eucharistie im Ostergeheimnis* (1978), in: *Gott ist uns nahe*, 25–39, hier 33–36.

<sup>77</sup> Die Argumente, die Reinhart Meßner für den sekundären Charakter der Einsetzungsworte im eucharistischen Hochgebet vorgebracht hat (Reinhart MESSNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn u.a.: Schöningh 2001, 199–202), haben mich nicht überzeugt. Geht man nämlich, wie zahlreiche Exegeten, davon aus, dass es sich bei den biblischen Abendmahlsberichten schon um liturgisch geprägte Texte handelt, spricht doch Einiges dafür, dass die Einsetzungsworte schon in neutestamentlicher Zeit Eingang in die Feier des Herrenmahls gefunden haben.

<sup>78</sup> RATZINGER, *Gottes Ja und Liebe bewährt sich auch im Tod* 30f.

<sup>79</sup> Ebd. 31. – Dafür kann sich Ratzinger auf eine Reihe renommierter katholischer und evangelischer Exegeten berufen, u.a. Rudolf PESCH, Helmut MERKLEIN und Peter STUHLMACHER.

<sup>80</sup> Vgl. RATZINGER, *Gottes Ja und Liebe bewährt sich auch im Tod* 37f.



<sup>81</sup> Vgl. Joseph RATZINGER, *Quelle des Lebens aus der in liebender Hingabe geöffneten Seite des Herrn. Eucharistie: Mitte der Kirche* (1978), in: Gott ist uns nahe, 41-54, hier 41-46; DERS., *Schauen auf den Durchbohrten* 81-101.

<sup>82</sup> RATZINGER, *Quelle des Lebens* 41f. <sup>83</sup> Vgl. ebd. 42f.

<sup>84</sup> Ebd. 43. Vgl. RATZINGER, *40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie* 213.

<sup>85</sup> RATZINGER, *Quelle des Lebens* 43. <sup>86</sup> Ebd.

<sup>87</sup> Vgl. RATZINGER, *Quelle des Lebens* 44.

<sup>88</sup> Vgl. dazu Michael KRUPP, *Den Sohn opfern? Die Isaak-Überlieferung bei Juden, Christen und Muslimen*, Gütersloh: Kaiser 1995.

<sup>89</sup> RATZINGER, *Quelle des Lebens* 46.

<sup>90</sup> Ebd. 47. <sup>91</sup> Ebd. <sup>92</sup> Vgl. ebd. 48.

<sup>93</sup> Joseph Ratzinger, *Eucharistie – Communio – Solidarität: Christus gegenwärtig und wirksam im Sakrament* (2002), in: ders., *Unterwegs zu Christus*, Augsburg: St. Ulrich 2003, 109-130, hier 112f.

<sup>94</sup> Vgl. Joseph RATZINGER, *Ist die Eucharistie ein Opfer?* in: *Conc(D)* 3 (1967) 299-304, hier 303.

<sup>95</sup> RATZINGER, *Quelle des Lebens* 50.

<sup>96</sup> Vgl. Joseph RATZINGER, *Mahl der Versöhnten – Fest der Auferstehung. Von der rechten Feier der heiligen Eucharistie* (1978), in: ders., *Gott ist uns nahe* 55-73, hier 61-64.

<sup>97</sup> Vgl. dazu Joseph RATZINGER, *Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier* (1977), in: ders., *Das Fest des Glaubens* 31-54.

<sup>98</sup> RATZINGER, *Gottes Ja und Liebe bewährt sich auch im Tod* 58.

<sup>99</sup> Ebd. 59.

<sup>100</sup> Vgl. Joseph RATZINGER, *Das Problem der Transsubstantiation*, in: *ThQ* 147 (1967) 129-158, hier 146-158; ders., *Die Nähe des Herrn im Sakrament. Die wirkliche Gegenwart Christi im eucharistischen Sakrament* (1978), in: ders., *Gott ist uns nahe* 75-95, hier 85-87.

<sup>101</sup> Vgl. ebd. 90.

<sup>102</sup> Vgl. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre* 33.

<sup>103</sup> Vgl. *Missale Romanum: Institutio Generalis* Nr. 55d.

<sup>104</sup> Auffällig ist, dass das «Deutsche Messbuch» (1975, 21988) das «adorat», das den Sinn der Kniebeuge angibt, unübersetzt lässt und sich mit dem Hinweis begnügt, dass der Priester eine Kniebeuge macht.

<sup>105</sup> Natürlich kann man verschieden anbeten, doch sieht Joseph Ratzinger im Knien die sprechende Gebärde der Anbetung, «in der wir aufrecht, bereit, verfügbar bleiben, aber zugleich uns vor der Größe des lebendigen Gott und seines Namens beugen» (RATZINGER, *Die Nähe des Herrn im Sakrament* 93). Das Knien ist zugleich «der leibhaftige Ausdruck unseres Ja zur wirklichen Gegenwart Jesu Christi, der als Gott und Mensch, mit Leib und Seele, mit Fleisch und Blut unter uns anwesend ist» (ebd. 94).

<sup>106</sup> Die Anbetung ist auch ein großes Anliegen des heutigen Papstes. Vgl. BENEDIKT XVI., *Die Verwandlung der Welt. Predigt bei der Heiligen Messe auf dem Marienfeld am 21. August 2005*, in: ders., «Gehen wir mit dem Stern». Predigten und Reden zum Weltjugendtag, hg. von M. Posselt, München: LangenMüller 2005, 137.140.

<sup>107</sup> Vgl. RATZINGER, *Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier* 44f.

<sup>108</sup> Vgl. ebd. 45.

<sup>109</sup> Vgl. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie* 30-43.

HORST BÜRKLE · STARNBERG

## «DEN ORIGINALTON IN DEN RELIGIONEN WAHRNEHMEN»

*Benedikts XVI. theologische Orientierungen im Religionsdiskurs*

«Glaube, Wahrheit, Toleranz» ist der Titel des Bandes, der 2003 vom damaligen Präfekten der Glaubenskongregation Joseph Kardinal Ratzinger im Herderverlag veröffentlicht wurde. Er beschäftigt sich, wie der Untertitel sagt, mit dem Verhältnis von Christentum und Weltreligionen. Worum geht es dem Verfasser bei diesem Thema? Im Hintergrund steht die bereits im 2. Vatikanischen Konzil in der Erklärung *Nostra aetate* angesprochene veränderte Weltlage. «In einer immer enger zusammenrückenden Welt ist die Frage nach der Begegnung der Religionen und Kulturen zu einem vordringlichen Thema geworden, das beileibe nicht nur die Theologie beschäftigt. Die Frage der Verträglichkeit der Kulturen, des Friedens der Religionen ist auch zu einem politischen Thema erster Ordnung aufgerückt. Aber zuallererst ist sie eben doch eine Frage an die Religionen selbst.»<sup>1</sup>

Wie sehr Papst Benedikt XVI. die Begegnung mit Menschen anderer Religionen weiter bewegt, zeigt die Ansprache, die er am 30. Oktober 2005 vor dem Angelus auf dem Petersplatz in Rom hielt. Er verleiht der Beschäftigung mit unserer Frage den Charakter einer dringlichen Einladung. Alle also – nicht nur die Theologen – sind aufgerufen, sich mit dem richtigen Verhältnis der Christen zu den anderen Religionen zu beschäftigen. «Liebe Brüder und Schwestern, ich lade euch ein, diese Dokumente wieder zur Hand zu nehmen, und fordere euch auf, mit mir zur Jungfrau Maria zu beten, damit sie allen, die an Christus glauben, helfe, den Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils stets wach zu halten ...». Gerade mit Letzterem wird deutlich: Es geht nicht nur um ein besseres Bescheidwissen über unser Thema. Die Einsicht und das rechte Verstehen sind begleitet von jener Erleuchtung, die auch dem Glaubensakt selbst eigen ist.

*HORST BÜRKLE, in Niederweisel/Hessen 1925 geboren, studierte Evangelische Theologie in Bonn, Tübingen, Köln und New York. Promotion 1957, Habilitation 1964. Nach Lehr-tätigkeiten an der Universität Kampala/Uganda wurde er 1968 als Ordinarius nach München berufen. 1987 konvertierte er zum katholischen Glauben.*

Worin besteht die «höchste Aktualität», die der Papst hier der Erklärung *Nostra aetate* zuerkennt? «Sie betrifft die Haltung der kirchlichen Gemeinschaft gegenüber den nichtchristlichen Religionen. Von den Grundsätzen ausgehend, daß «alle Völker eine einzige Gemeinschaft sind» und daß die Kirche die Aufgabe hat, «Einheit und Liebe unter den Menschen ... zu fördern» (Nr. 1), «lehnt das Konzil nichts von alledem ab, was (in den anderen Religionen) wahr und heilig ist» und verkündet allen Menschen Christus als «den Weg, die Wahrheit und das Leben» (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden» (Nr. 2).»<sup>2</sup>

In diesem Bezug also bewegt sich die Zuwendung zu den Menschen in den nichtchristlichen Religionen. Das Vorwort zu diesem Band nimmt noch einmal die Diskussion um die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre aus dem Jahre 2000 auf. Sie war der Frage nach dem Verhältnis des christlichen Glaubens in diesem doppelten Bezug gewidmet. In einer Zeit pluraler Beliebigkeiten, in einer multireligiösen Situation wird daran erinnert, dass die *Wahrheitsfrage* im Dialog mit den Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen nicht ausgespart werden darf. «Ist die Wahrheitsfrage im Bereich von Religion und Glaube schlichtweg unangebracht? Aber was bedeutet dann der Glaube, was bedeutet die Religion positiv, wenn sie mit Wahrheit nicht in Verbindung treten darf?»<sup>3</sup>

Damit ist dem Dialog der Religionen seine Unverbindlichkeit genommen. Es geht gerade darin wesentlich um den Charakter des *Dia-logischen*. Nur wenn der die Wahrheit erschließende Logos mit im Spiel ist, kann das Ganze jene echte Beziehung erfahren, die sich dem Anderen nicht schuldig bleibt.

### *Denken vom Ursprung her*

Mit der Frage nach der Rolle des Logos – fügen wir gleich hinzu: nach der Gegenwart des göttlichen Geistes – sind wir bei der ersten entscheidenden Voraussetzung im Verhältnis des christlichen Glaubens zu den anderen Religionen. Sie zieht sich schon früh als wichtiger theologischer Denkansatz durch die Arbeiten Joseph Ratzingers. In den Jahren zwischen 1955 und 1963 beschäftigte ihn das Thema im Rahmen seiner fundamentaltheologischen Vorlesungen, die der damals noch junge Professor in Freising und später an der Universität in Bonn hielt. Die Verdichtung seines Beitrages zum aktuell gewordenen Thema der Weltreligionen erfolgte dann in einem Vortrag in einer Sitzung der *Academie des sciences morales et politiques* in Paris. Dreißig Jahre später wurde der Kardinal und Präfekt der Glaubenskongregation selber Mitglied dieser hochangesehenen Akademie Frankreichs. Als dieser grundlegende Beitrag 1964 in der Festschrift zum sechzigsten Geburtstag Karl Rahners erschien, war man in den Sitzungen



des Zweiten Vatikanischen Konzils noch mit anderen Themen beschäftigt. Zentrale Fragen wie die nach dem Verständnis der Offenbarung und nach dem Verhältnis der Kirche zur Gesellschaft am Beginn der sechziger Jahre schienen brisanter. So lässt sich sagen, dass es diesen Vorarbeiten und denkerischen Anstößen Joseph Ratzingers mit zuzuschreiben ist, dass es im Blick auf das Thema der nichtchristlichen Religionen nicht bei der ursprünglich intendierten Verabschiedung einer Erklärung zum Verhältnis Kirche und Judentum blieb. Auch sie hatte angesichts der noch jungen Vergangenheit ihren aktuellen und dringlichen Anlass. Der jüngste Exerptus des Konzils, damals theologischer Berater des Kölner Erzbischofs Kardinal Frings, war in die zu dieser Konzilsperiode verhandelten Themen mit eingebunden. Im Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen war eine theologische Perspektive aufgerissen, die die Beratungen der Konzilsväter über den ursprünglichen Anlass zum Thema Judentum hinausführte und in *Nostra aetate* schließlich seinen Niederschlag in Bezug auf die Religionen insgesamt fand.

Meine erste Begegnung mit dem damals neu von Tübingen nach Regensburg berufenen Professor Joseph Ratzinger fand um diese Zeit auf einem theologischen Symposium in Marburg statt. Der dortige evangelisch-lutherische Dogmatiker und Religionswissenschaftler Carl Heinz Ratschow hatte zu Fragen des theologischen Dialoges mit anderen Religionen eingeladen. Die Diskussion unter uns vier Teilnehmern am Podium war deutlich durch die Äußerungen des Kollegen Joseph Ratzinger bestimmt. Was ließ bei ihm aufhorchen? Hier wurden für den Dialog mit den Religionen die ausgeglichenen und sich ergänzenden Akzente gesetzt. Nach vierjähriger Lehr- und Tätigkeit an der Universität Ostafrikas und nun gerade in der Erarbeitung der ersten Münchner Vorlesungen setzte ich mich vehement für eine *Re-lecture* – ein neues kritisches Überdenken – unserer westlich geprägten theologischen Denktraditionen ein. Darin wirkte die Faszination durch das Fremde, Ferne und Andere nach. Sie drohte den echten dialogischen Bezug unter Hintansetzung des Eigenen zu gefährden. Joseph Ratzinger bestand im Namen des Logos auf dem notwendigen Gleichgewicht. Bei aller Offenheit und Bereitschaft die verborgenen Spuren des göttlichen Logos im Außerchristlichen wahrzunehmen, galt das gleichzeitige Ingeltungsetzen der in Christus erfolgten endgültigen und unüberholbaren Manifestation dieses Logos – eben als des fleischgewordenen Wortes in seiner Person.

Dieser vom Logos selber begleitete Dialog macht das aus, was wir bei ihm später über die «Position des christlichen Glaubens lesen»<sup>4</sup>. Dabei geht es immer um beides: Der Glaube «sieht in Christus das einzig wirkliche und damit endgültige Heil des Menschen». Das ist die eine den echten Dialog erst ermöglichende Ausgangslage. Für die Sicht der Religionen bedeutet dies, dass durch diesen Bezug ihre wesentliche Bestimmung und ihre Ei-

genart erst einsichtig werden. Von dem die Menschheitsgeschichte erfüllen den Christusgeschehen aus gewinnen sie ihren eigenen, je unterschiedlichen Ort in der sonst vielfältigen, bunten Religionsgeschichte. Solche Ortsbestimmung kann jeweils in einer doppelten Weise stattfinden: Es ergeben sich Nähen und Fernen zu diesem ihre geschichtliche Bestimmung erfüllenden Christusgeschehen. Sie erschließen sich «als vor-läufig und insofern vor-läufigerisch zum Christentum». In diesem Sinne sind sie «positiv (zu) werten». Ihre andere Seite zeigt sich darin, dass sie sich dieser ihrer finalen Bestimmung entziehen, damit die dialogische Öffnung verweigernd, sich selbst als abgeschlossenem, definitivem Heil für die Menschheit universale Erfüllungsfunktion zuerkennen. Für Ratzinger bleibt es das «Unge-nügende, Christuswidrige, der Wahrheit Entgegengesetzte ..., das dem Menschen Heil vorgaukelt.»<sup>5</sup>

Angefangen von den gegen Israel und sein Verhalten gerichteten Gerichtsreden der Propheten bis zur Areopagrede an die Athener in der Apostelgeschichte finden sich für ihn im Dialog des Glaubens beide unentbehrlichen Elemente: Dasjenige, das sich als schon geeignet für den Bezug auf Christus herausstellt, und das andere, das sich ihm versperrt. «Fassen wir zusammen so dürfen wir sagen, daß das Christentum nach seinem eigenen Selbstverständnis zu den Religionen der Welt im Verhältnis des Ja und des Nein zugleich steht: Es weiß sich einerseits mit ihnen in der Einheit des Bundesgedankens verknüpft, lebt aus der Überzeugung, daß, wie die Geschichte und ihr Mysterium, so auch der Kosmos und sein Mythos von Gott sagt und zu Gott führen kann; es kennt aber ebenso ein entschiedenes Nein zu den Religionen, sieht in ihnen Hilfsmittel, mit denen der Mensch sich selbst gegen Gott absichert, anstatt sich seinem Anspruch auszuliefern.»<sup>6</sup>

Spricht in diesen Worten des Jahres 2003 der Präfekt der Glaubenskongregation, der in einer missverstandenen nachkonziliaren Dialog-Euphorie die Dinge einseitig ins nur noch Positive verschoben sieht? Bezieht er sich auf Stimmen, die in einem neuen religiösen Pluralismus die wahlweisen Optionen im Angebot der Religionen bereits freigegeben haben? Oder ist es allein die Tatsache, dass – wie er feststellt – «die Theologie unserer Zeit ... den positiven Aspekt (der Religionen) besonders (ich ergänze: und damit einseitig) ins Licht gestellt» hat?<sup>7</sup>

In diesem Zusammenhang verweist eine Fußnote auf zwei Vertreter des entschiedenen «Neins» im Verhältnis des christlichen Glaubens zu den Religionen: auf den frühen Karl Barth und auf Hendrik Kraemer? Bei ihnen war der für den Dialog unentbehrliche positive Bezug zu kurz gekommen. Ihre Abrechnung mit einer protestantischen Theologie ihrer Zeit, die ihr Thema an eine nur noch religionsvergleichende Methode verloren hatte, hatte die dem katholischen Zugang unentbehrliche Doppelfunktion des Ja und des

Nein – des kritischen und des bejahenden und aufnehmenden Dialogverhaltens – eingebüßt.

Nicht nur aus aktuellem Anlass formuliert der Kardinal und Präfekt der Glaubenskongregation sein dia-logisches Verständnis des Verhältnisses zu den Religionen. Es liegt auf der Linie dessen, was er bereits vierzig Jahre zuvor seinen Tübinger Studenten in Bezug auf eine Theologie des Logos vorgetragen hat.

Dass sich die Kirche bereits im Beginn für die Aufnahme des griechischen Begriffs «Logos» entschieden hat, bleibt für das Verhältnis nicht nur zur griechischen Denktradition bestimmend. Es ist die Indienstnahme eines Denkens vom Ursprung her und in kosmischer Weite für den im Sohn erschienenen Schöpfer. Der Prolog des Evangeliums nach Johannes vollzieht diese Ineinsetzung: Im Anfang war der Logos. Er, dem alles menschliche Suchen nachdenkt, überlagert und verdrängt oft von der Vielfalt der Göttermythen, ist im Menschgewordenen unter uns erschienen. Griechische Weisheitssuche muss dazu dienen, den Horizont zu eröffnen, in dem das Geheimnis des Schöpfers und seiner Schöpfung für den Glauben ansichtig und damit auch aussagbar zu werden vermag.

Was immer in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils – der Tübinger Theologe war alsbald mit seiner Stimme beratend beteiligt – und in seinen eigenen Beiträgen zum Gespräch der Religionen zur Sprache kommt, hier hat es seine Basis. «Wenn christlicher Glaube an Gott zunächst einmal Option für den Primat des Logos, Glaube an die vorausgehende und die Welt tragende Realität des schöpferischen Sinnes ist, so ist er als Glaube daran, daß der Urgedanke, dessen Gedachtsein die Welt darstellt, nicht ein anonymes, neutrales Bewusstsein, sondern Freiheit, schöpferische Liebe, Person. Wenn demgemäß die christliche Option für den Logos, Option für einen personhaften, schöpferischen Sinn bedeutet, dann ist sie darin zugleich Option für den Primat des Besonderen gegenüber dem Allgemeinen. Das Höchste ist nicht das Allgemeinste, sondern gerade das Besondere, und der christliche Glaube ist so vor allem auch Option für den Menschen als das unreduzierbare, auf Unendlichkeit bezogene Wesen. Und darin ist er noch einmal Option für den Primat der Freiheit gegenüber einem Primat kosmisch-naturgesetzlicher Notwendigkeit.»<sup>8</sup>

### *Dialog als diakritische Bezogenheit*

Auf diese Basis verweist Benedikt XVI. wieder in seiner Regensburger Gastvorlesung über «Glaube, Vernunft, Universität» in diesem Jahr. Die wahre Rolle der Vernunft gilt es in Bezug auf alles Vernunftwidrige auch in den Religionen in Geltung zu setzen. Darum darf es keine Gewaltanwendung im Namen einer Religion und unter Berufung auf den Glauben zu ihrer



Durchsetzung geben. Nur ein Islam, der sich am schöpferischen Sinn der einen Menschheitsfamilie orientiert, ist in einem vernünftigen Sinne dialogfähig. Der «christliche» Westen und seine nach-aufklärerischen, nur noch säkular sich orientierenden Menschen bleiben auf ihre Weise diesen logos-gemäßen Schöpfungsbezug schuldig. Er verkürzt, ja – verkennt seine wahre Wirklichkeit, indem er in den engen Grenzen seiner machbaren Welt dem Glaubensverlust anheim fällt.

Dieses auf Vernunftorientierung hin vom Schöpfer angelegte Gespräch der Religionen war für den Tübinger Theologen bereits ein wesentliches Element seiner *trinitarischen* Denkweise. Sie bleibt eine Voraussetzung für das Gespräch mit allen anderen Partnern im Dialog: «Mit der Einsicht, daß Gott substantial gesehen Einer ist, daß es aber in ihm das Phänomen des Dialogischen, der Unterschiedenheit und Bezogenheit des Gespräches gibt, erhielt für das christliche Denken die Kategorie der Relatio eine völlig neue Bedeutung. Für Aristoteles stand sie unter den «Akzidentien», den zufälligen Zuständlichkeiten des Seins, die sich von der Substanz als der allein tragenden Form des Wirklichen abheben. Die Erfahrung des dialogisierenden Gottes, des Gottes, der nicht nur Logos, sondern Dia-logos ist, nicht nur Gedanke und Sinn, sondern Gespräch und Wort im Zueinander der Redenden – diese Erfahrung sprengt die antike Aufteilung der Wirklichkeit in die Substanz als das Eigentliche und die Akzidentien als das bloß Zufällige. Nun wird klar, daß neben der Substanz der Dialog, die Relatio, als eine gleichermaßen ursprüngliche Form des Seins steht ... daß es in dem einen und unteilbaren Gott das Phänomen des Dialogs, des Zueinander von Wort und Liebe gibt ... daß die «drei Personen», die in Gott bestehen, die Wirklichkeit von Wort und Liebe in ihrer Zugewandtheit aufeinander hin sind.»<sup>9</sup>

Bei allen sonst noch hinzukommenden Themen im Miteinander der Religionen bleibt es bei der Einbettung der Vernunftforderung in die vom Logos vorgegebene *trinitarische* Denkweise. «Der Sinn, der alles Sein trägt, ist Fleisch geworden, das heißt: er ist in die Geschichte eingetreten und einer in ihr geworden; er ist nicht mehr bloß das, was sie umgreift und trägt, sondern ein Punkt in ihr selbst ... die geradezu ungeheuerliche Verknüpfung von Logos und Sarx, von Sinn und Einzelgestalt der Geschichte.»<sup>10</sup>

Was diese Basis für das Zugehen auf Menschen anderer Religionen bedeutet, wird in den Abhandlungen bestimmter Themen in Bezug auf die anderen Religionen deutlich. Ganz ähnlich wie im Verhältnis zum Griechentum wird auch bei ihnen die «Spreu vom Weizen» geschieden. Verstehen und Unterscheiden, Aufnehmen und Verabschieden, Vorgabe und Erfüllung im weiten Raum fremdreligiöser Traditionen, Kulte und ihrer Denksysteme haben bei Joseph Ratzinger ihren lebendigen, auf den Anderen hin und zugleich vom Eigenen her, Sprach- und Entdeckungsbezug ge-

funden. Es bedarf keiner Vor- oder Aussortierung unter dem Gesichtspunkt eines abstrakten, vermeintlichen «Wesens» einer Religion. Sie vermag in der Vielfalt und in den Veränderungen ihrer Erscheinungsformen wahrgenommen zu werden. Aber nicht alles ist «dia-log»-fähig, sondern allein dasjenige, das sich der Erfahrung des «Gottes, der nicht nur Logos, sondern Dia-logos ist» nicht entzieht.

Spätere aktuelle Stellungnahmen im weiten Raum fremdreligiöser Traditionen und ihrer Einflüsse behalten ihren Bezug zu diesen Grundlagen seines theologischen Denkens. Ich betone diese Kontinuität, die ein halbes Jahrhundert umspannt, weil manche Deutungen seiner theologischen Äußerungen Wandlungen, Veränderungen – ja, Brüche feststellen zu müssen meinen. Selbstverständlich rücken jeweils bestimmte Themen in den Vordergrund und andere treten wieder zurück. Das betrifft auch die theologischen Beiträge zu den Weltreligionen. Aber nicht die jeweilige Aktualität bestimmt hier die maßgebenden theologischen Inhalte. Umgekehrt verhält es sich: die zunehmend in den Blick kommenden Religionen und Kulturen einer sich näher gekommenen Menschheit werden zum Thema einer bereits dem frühen Werk angehörenden theologischen Grundlegung.

In der Festgabe zu Karl Rahners sechzigstem Geburtstag 1964 nimmt Joseph Ratzinger Anlass, auf den Aufsatz einzugehen, den dieser drei Jahre zuvor im fünften Band seiner Schriften zur Theologie unter dem Titel «Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen» veröffentlicht hatte. Dort begegnen wir erstmals dem später viel diskutierten Begriff von den «anonymen Christen». Die im Konzilsdekret *Nostra aetate* angesprochene neue Weltsituation, in der sich die Menschheit als eine Völkerfamilie immer näher kommt, hatte Rahner zu weiterführenden theologischen Überlegungen veranlasst. In dem genannten Aufsatz ging er der Frage nach, was denn diese Weltsituation, «in der jedes Volk und jeder Kulturkreis zum inneren Moment jedes anderen Volkes und jedes anderen Kulturkreises wird», theologisch für das christliche Verständnis der Nichtchristen bedeutet. In einer kühnen Ausdehnung der altkirchlichen, insbesondere der von der Alexandrinischen Schule erarbeiteten *Logos-spermatikos*-Lehre zieht Karl Rahner aktuelle Konsequenzen für seine theologische Bestimmung dieses Verhältnisses. Dieser Lehre lag ursprünglich der Versuch einer Rechtfertigung und Versöhnung des christlichen Glaubens mit dem philosophischen Erbe Griechenlands zu Grunde.

Joseph Ratzinger hatte dieses Thema bereits in seinen Tübinger Vorlesungen beschäftigt. Für ihn war es eine Entscheidung der frühen Kirche für die Philosophie und damit gegen die in Mythen und Kulte verehrte polytheistische Götterwelt der Griechen. Es war «die Option für den Logos gegen jede Art von Mythos». «...die frühe Christenheit (hat) ihre Auswahl und ihre Reinigung entschlossen und kühn vollzogen, indem sie sich für den Gott

der Philosophen, *gegen* die Götter der Religionen entschied». Mit dieser Unterscheidung bezieht er sich auf paulinische Texte. In ihnen wird «das Geschick der antiken Religion aus diesem Zusammenhang von Logos und Mythos (ge)schildert.» So in Röm 1, 19–23: «Es ist ja, was an Gott erkennbar ist, unter ihnen offenbar; denn Gott hat es ihnen offenbar gemacht. ... Aber, obwohl sie Gott erkannten, haben sie ihm nicht als Gott Ehre und Dank erwiesen ... Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit der Nachbildung eines vergänglichen Menschen, fliegender, vierfüßiger und kriechender Tiere ...»<sup>11</sup> Aber unter der Kundgabe des Evangeliums zeigt es sich nun auch, «daß der Gott der Philosophen ganz anders ist, als die Philosophen ihn gedacht hatten.... daß man ihn erst wirklich erkennt, wenn man begreift, daß er, die eigentliche Wahrheit und der Grund allen Seins, ungetrennt der Gott des Glaubens, der Gott der Menschen ist.»<sup>12</sup>

### *Verstehende Zuwendung in der Tiefe*

Hier zeichnet sich bereits die «doppelte Einstellung» – jenes «Ja und Nein» – im Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen ab. Sie erst ermöglicht es, den nichtchristlichen Religionen in ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen gerecht zu werden. In der Frage nach dem Heil allein, wie sie sich im anonymen Christentum Karl Rahners stellt, «erscheint der Unterschied der einzelnen Religionen als letztlich irrelevant.» Den «theologischen Qualifikationen der Religionen (müsse) eine phänomenologische Untersuchung vorausgehen». Wir sollen nicht gleich über den «Ewigkeitswert der Religionen befinden». Vielmehr sollen wir «das Panorama der Religionen in seiner innergeschichtlichen und spirituellen Struktur vor den Blick ... bekommen, ... nicht einfach über eine nicht weiter definierte und gar nicht praktisch in Augenschein genommene Masse «Religionen» diskutieren». Nur so kann man dann auch den «theologischen Aussagen von der Einzigartigkeit und Absolutheit des Christentums wieder einen konkreteren Sinn geben.»<sup>13</sup>

Der Zugang zum Verständnis einer anderen Religion im Dialog soll also im Blick auf ihr eigenes Profil und Selbstverständnis gewahrt bleiben. Im Sinne der phänomenologischen Forschung können wir sagen: «zu den Dingen selbst», d.h. zu dem, was sie von sich aus zeigen, und dies auch ohne eine allgemeine Vorentscheidung in der Frage nach dem Heil der Nichtchristen. Der Religionswissenschaftler kann sich durch diese Vorgabe des Theologen Ratzinger ermutigt fühlen. Er soll die ihn beschäftigende einzelne Religion in ihren jeweiligen geschichtlichen Bedingungen, in ihrem Ursprung und in ihrem Werden, in ihren je unterschiedlichen heutigen, sich rapide wandelnden gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhängen wahrnehmen. Erste Voraussetzung für den Dialog ist also ein genau unterscheidendes zur Kenntnisnehmen der betreffenden Religion. Damit wer-



den Begründungen für eine Beheimatung der Religionswissenschaften auch in der theologischen Wissenschaft gegeben. Sie ist gefordert, wenn eine «Theologie der Religionen» ihrem Gegenstand gerecht werden will. Sie sucht die ungeteilte Zuwendung zu ihrem Objekt – d.h. zu dieser anderen, konkret existierenden und in ihrer fremden Erscheinungsform allein wahrzunehmenden Religion. Zuerst der Blick auf die Phänomene – dann erst ihre von der christlichen Theologie als Glaubenswissenschaft geforderte Unterscheidung!

Unter dieser Voraussetzung setzt sich Joseph Ratzinger mit jeweils bestimmten Themen im Blick auf die Religionen auseinander. Dazu gehört auch die uns in den letzten Jahren begegnende Diskussion über ein pluralistisches, exklusivistisches oder inklusivistisches Religionsverständnis. Den Exklusivismus sieht er in seiner klassischen Form in der Theologie des frühen Karl Barth vertreten. «Ihr Inhalt wäre, daß exklusiv der christliche Glaube rettet und die Religionen keine Heilswege sind. ... Er sieht «Religion» als Gegensatz zum Glauben an: Die Religion ist für ihn ein Geflecht menschlicher Haltungen ...; der Glaube ist demgegenüber eine Gabe von Gott her.»<sup>14</sup> Unter diesen Gegensatz fallen für Barth darum nicht allein die fremden Religionen, sondern auch alle religiösen Bemühungen auf Seiten der Christen. Hieran habe Dietrich Bonhoeffer mit seiner These von einem «religionslosen» Christentum fast drei Jahrzehnte später noch leicht anknüpfen können.

Als Repräsentanten der inklusiven Denkweise in Bezug auf die Religionen sieht Joseph Ratzinger Karl Rahner. «Das Christentum sei in allen Religionen schon gegenwärtig, oder umgekehrt: Alle Religionen gehen – ohne es zu wissen – ihm entgegen. Aus dieser inneren Zuwendung beziehen sie ihre Heilskraft: Sie führen zur Rettung, insofern und weil sie verborgen das Geheimnis Christi in sich tragen. ... Was alle Religionen nur ungenau, unter dunklen Chiffren und zum Teil auch entstellt darbieten, ist im Glauben an Jesus Christus sichtbar geworden. Erst er reinigt die Religionen und führt sie ihrem eigenen Wesen, ihrer tiefsten inneren Sehnsucht entgegen.»

Anders verhält es sich mit dem pluralistischen Denken: «Der Pluralismus bricht klar mit dem Glauben, daß allein von Christus das Heil kommt und daß zu Christus seine Kirche gehört.» Wir müssen uns zum besseren Verständnis dieses Urteils kurz vergegenwärtigen, worum es den sog. Pluralisten geht. Sie nehmen eine Betrachtungsweise für sich in Anspruch, die es ihnen erlaubt, das Christentum als *eine* Erscheinungsform unter anderen Religionen zu betrachten. Welche Option der Einzelne dabei für sich wählt, hängt von verschiedensten Faktoren ab: kulturelle Beheimatung, gesellschaftliche Faktoren, individuelle Präferenzen. Das setzt einen Beobachterstandpunkt «außerhalb» der eigenen religiösen Betroffenheit – also unter Ausklammerung des eigenen Glaubens – voraus. Man muss sich sozusagen theoretisch selber

erst einmal von der Betroffenheit im eigenen Glauben freimachen, um in der Lage zu sein, in der Frage nach dem Heil alle Religionen in gleicher Weise zu beteiligen. Die christliche Offenbarung erscheint wie alle anderen als eine der möglichen Annäherungsweisen in der allgemeinen Frage nach dem Heil des Menschen.

Hierin sieht Ratzinger eine «undifferenzierte Behandlung der Religionen, die ja keineswegs den Menschen in die gleiche Richtung führen, die aber vor allem auch in sich selbst nicht in einer Gestalt existieren». Für die Notwendigkeit einer differenzierten Behandlung bietet der Islam in seinen unterschiedlichen Erscheinungsformen ein Beispiel: Er kennt «zerstörerische Formen und solche, in denen wir eine gewisse Nähe zum Geheimnis Christi zu erkennen glauben.» Gegen eine undifferenzierte Betrachtung der Religionen einschließlich des Christentums richtet sich auch die zweite Feststellung: die Untrennbarkeit von Christus und Kirche. Eine plurale Betrachtungsweise muss ihn ein- und unterordnen in die Kategorie der sonstigen Religionsstifter. Die alte Trennung von einem vermeintlich «historischen» Jesus von Nazareth und dem Christus des Glaubens wird dabei in veränderter Weise neu benutzt. Nur sie erlaubt es, der Außensicht der Pluralisten seine Gestalt zu integrieren. Dass wir aber keinen anderen Zugang zu Person und Wirken Jesu haben als den im Evangelium bezeugten Christus, schließt dieses aus. Zum notwendigen «differenzierten» Umgang mit den Religionen gehört es, dass um eines allgemeinen, pluralen Heilsverständnisses willen die zentralen Profile, sozusagen die jeweiligen «Herzstücke» einer Religion, nicht amputiert werden.

Im Gespräch mit den Menschen in den nichtchristlichen Religionen verbietet sich darum ein unverbindlicher Zuschauerstandpunkt. Verstehende Zuwendung in der Tiefe eines echten Dialoges darf die Gegenwart des göttlichen Logos nicht ausschließen. Er ist dabei wirksam als der anfänglich Schöpferische und als der in Christus uns Erschienene. Er ist in diesem Dialog der Religionen gegenwärtig. «Die Dynamik des Gewissens und seiner stillen Anwesenheit Gottes darin ist es, die die Religionen aufeinander zuführt und die Menschen auf den Weg zu Gott bringt, nicht die Kanonisierung des jeweils Bestehenden, die den Menschen der tieferen Suche enthebt.»<sup>15</sup>

### *Unterwegs zu den Völkern*

Mit dieser Einheit von dem die Welt und die Menschen erschaffenden göttlichen Wort und dem in Jesus Christus erschienenen Logos hängt die universale Gültigkeit dieser Botschaft zusammen. Der *Auftrag zur Mission* ist kein Sonderauftrag neben anderen, sondern Ausdruck dessen, was allen Menschen gilt: Bekundung des schöpferischen Ursprungs, dem sich Alle und Alles verdanken, im menschgewordenen Logos.

Damit ist allen Versuchen der Boden entzogen, den Dialog mit Menschen in anderen Religionen und Kulturen in das unverbindliche, darum letztlich un-dialogische und beziehungslose Nebeneinander zu verweisen. Der Dialog der Religionen und das weltumspannende Zeugnis (*Missio Dei*) gehören zusammen. Joseph Ratzinger legt das Sendungswort des Auferstandenen (Mt 28,19f.) in diesem Sinne als eine innere, der Sendung Jesu selber entspringende Notwendigkeit aus: «Geht hinaus und macht alle Völker zu Jüngern; tauft sie ... und lehrt sie alles halten, was ich euch geboten habe». Das Christentum ist mit dem Bewusstsein eines universalen Auftrags in die Welt getreten .... Die Christen ... sahen im Glauben ein Gut, das ihnen nicht allein gehörte, auf das vielmehr alle einen Anspruch hatten.»<sup>16</sup>

An dieser Verpflichtung müssen darum diejenigen Begleiterscheinungen in der Geschichte der Mission gemessen und beurteilt werden, die ihr nicht gerecht geworden sind. In diesem Zusammenhang werden nicht nur die Zweifel an der universalen Gültigkeit des christlichen Glaubens genannt, sondern auch die daraus heute oft fälschlicherweise abgeleitete Ablehnung christlicher Mission. Sie «wird von vielen nicht mehr als Geschichte der Ausbreitung befreiender Wahrheit und Liebe gesehen, sondern weithin als Geschichte einer Entfremdung und Vergewaltigung».

«Von der Wurzel ihrer Sinngebung her» wird darum eine vertiefte Begründung des christlichen Missionsverständnisses gefordert. Hier liegt «die Hauptaufgabe einer neuen Missionstheologie.»<sup>17</sup> Diese Hauptaufgabe ist in der christologischen Mitte, in der Botschaft Jesu selber verankert. «Wenn man ein Stück tiefer in die Botschaft Jesu eintritt, in den Zusammenhang des Missionsbefehls wie überhaupt des urchristlichen Missionsgedankens, wird man sehr bald sehen, daß das eben Gesagte nicht nur ein grundsätzliches Postulat aus der Struktur der christlichen Botschaft heraus darstellt, sondern in dem Wollen Jesu Verdeutlichung und Klärung findet.» Die Botschaft vom Reich Gottes hatte schon bei ihm selber durch die Kreuzigung ihre Ablehnung gefunden. Darum konnte auch diese Botschaft nur «in der Weise des Unterwegssein zu den Völkern hin existieren.» ... «Aus jener Abweisung der Botschaft heraus, die sie heimatlos machte und zum Unterwegssein zwang, entstand die Mission... Sie entstand als die neue Gestalt der Verheißung ... Mission als Gestalt des christlichen Universalismus heißt folglich einfach, daß das Wort nach der Abweisung des Reiches ... keine andere Heimstatt hat als das Unterwegssein: ... Es teilt die Situation dessen, der das Wort ist, das in sein Eigentum kam, aber nicht aufgenommen wurde (Joh 1,11). Mission ist demnach Ausdruck für die irdische Heimatlosigkeit des Wortes und so gerade dafür, daß es zu allen gehört.»

Mit dieser Orientierung der Botschaft an der Person Jesu Christi selber ist jeglichem falschen Ineinssetzen von Glaube und Volkstum der Boden entzogen. Gerade durch ihre Mission wird die Kirche davor bewahrt, falsche



Deckungsgleichheiten mit ihren jeweiligen gesellschaftlichen Umfeldern zu suchen. «...um der immerwährenden Selbstreinigung des Christlichen willen, die nur im Begegnen mit dem anderen sich vollziehen kann», wird die Mission zur grundlegenden Kraft der Erneuerung der Kirche und zum deutlichsten Zeichen ihrer Christusnachfolge. Wo sie in Geschichte und Gegenwart diesem «Wollen Jesu» «Verdeutlichung und Klärung» schuldig geblieben ist und bleibt, wo sie falschen Deckungen erlag, begegnet ihr dieses in der Gegenwart oft als harsche Kritik, ja – Ablehnung. Aber diese Kritik, die sich heute oft in mancherlei Einseitigkeiten und Verallgemeinerungen äußert, soll zum Anlass genommen werden zu einer «radikalen Besinnung der Christen auf das, was sie sind oder nicht sind, was sie glauben oder nicht glauben, was sie zu geben und nicht zu geben haben.»

Zuwendung zu den Anderen als Bereitschaft zu vorbehaltloser und unverkürzter Wahrnehmung ihres religiösen und kulturgeprägten Eigenseins setzt die Bekundung der eigenen Identität im christlichen Zeugnis voraus. Mission und Dialog sind wechselseitig aufeinander bezogen. Sie fordern sich nicht nur gegenseitig, sondern bedingen einander. «Weil am Ende überall allein die Gnade das Rettende ist, darum muß die Botschaft von der Gnade allen verkündigt werden, darum muß der Weg über alles menschliche Suchen und Versuchen hinaus auf das Evangelium von der Gnade zuführen. Und auch «Gespräch» und «Zusammenarbeit» können nicht ein Letztziel bleiben, sondern sind Vorläufer für die Einheit, die nicht von Menschen, sondern von Gott her kommt.»<sup>18</sup> Unter dem Vorzeichen solcher Vorläufigkeit steht darum auch die Aufgabe des Missionars. Die Eigengestalt in der Vermittlung seiner Botschaft bleibt Teil jener größeren Katholizität, in der die Kirche die geschichtlichen Gestaltungen umgreifend und verwandelnd in ihrem universalen Leib-Christi-Sein vergliedert. «Darin liegt ohne Zweifel ein umfassender Anspruch an den Missionar und an die Weise der Mission; eine Gewissenserforschung erster Ordnung für alle bisherige Mission und eine Verneinung des Europäismus im Missionarischen, eine strenge Unterscheidung von «Kulturmission» und «Glaubensmission», die nicht miteinander vermengt werden dürfen. ... Der Glaube braucht die Mission, um er selbst bleiben zu können: die Mission aber wird ihm diesen kritischen Reinigungsdienst nur leisten können, wenn sie ganz von der Liebe beseelt ist, dem anderen nicht *sich* aufdrängen will, sondern *Christus* schenken möchte.»<sup>19</sup>

Was also ist es, das die Christen zu geben oder nicht zu geben haben? Hinter dieser Frage verbirgt sich das grundsätzliche Problem des Verhältnisses von *Religion und Kultur*. Mit der Erinnerung an den Sendungsauftrag verbindet sich darum ein klares Verständnis dieses Beziehungsgeflechtes. Der Vorwurf, der gegen die christliche Mission geltend gemacht wird, lautet: Hier hätte eine Art geistlicher Kolonialismus Platz gegriffen. Im Namen einer fremden Religion sei auch europäische Kultur exportiert worden.

«Der Verzicht auf den Eurozentrismus müsse also auch den Verzicht auf die Mission beinhalten.»<sup>20</sup> Gegenüber dieser These stellt Joseph Ratzinger zunächst fest, dass das Christentum selber ja nicht in Europa sondern im vorderen Asien seinen Ursprung hat. Es ist jene kulturelle Drehscheibe, in der sich die drei Kontinente Asien, Afrika und Europa «berühren». Von daher kann gesagt werden, dass dem Christentum von Hause aus eine «Interkulturalität» eigen ist. Der Inkulturierung in die griechische und römische Welt folgten weitere. Germanische, slawische und die neuen lateinischen Völker haben ihren Beitrag im Prozess der Aneignung des Christentums geleistet. Die Geschichte des Mission selber ist ein einziges Kompendium für die unterschiedlichen Antworten, die je auf ihre Weise in den Völkern auf diese eine Botschaft gegeben wurden. «Alle diese Kulturen haben vom Altertum über das Mittelalter zur Neuzeit und zur Moderne hin weite Wegstrecken durchschritten, in denen das Christentum sozusagen immer neu geboren werden musste und nie einfach aus dem Eigenen da war.» Damit ist die eine Seite dessen angesprochen, was im Prozess der neuen Beheimatung des Evangeliums in jeweils anderen kulturellen Kontexten sich vollzieht. Daneben gilt aber auch das Andere – der Sauerteig- und Salzcharakter des Evangeliums, der die Kulturen durchdringt und sie erneuernd verändert. Die Scheidung der Geister, die Trennung von Spreu und Weizen, vollzieht sich in der Kraft des Evangeliums selber. Damit ist sie vor Überfremdung bewahrt. Aus der Kraft des universal Gültigen erwächst der Same, der inkulturative Früchte trägt. So kann von der Mission gesagt werden, dass sich in ihr «die Wallfahrt Gottes zu den Völkern» vollzieht. Aber sie «hebt nicht die Wallfahrt der Völker zum Heil Gottes auf»<sup>21</sup>. Sie bleiben auf den Wegen ihrer Religionen unterwegs, bis die Wallfahrtswege in diese Völkerwallfahrt zum neuen Zion einmünden.

### *«Aufleuchten des gemeinsamen Maßstabes»*

Was bedeutet es, dass «dieses Wesen Mensch ... in der Tiefe seiner Existenz von der Wahrheit selber berührt» ist? Die Bestimmung des Verhältnisses von Religionen und Kulturen setzt also wiederum in der grundsätzlichen Ausrichtung des Menschen auf seine kreatürliche Bezogenheit auf seinen Ursprung, auf Gott an. «Nur aus dem verborgenen Angerührtsein unserer Seelen von der Wahrheit erklärt sich die grundsätzliche Offenheit aller aufeinander und erklären sich die wesentlichen Übereinstimmungen, die es auch zwischen den entferntesten Kulturen gibt ... Nur im Zueinander aller großen kulturellen Schöpfungen nähert sich der Mensch der Einheit und Ganzheit seines Wesens.»<sup>22</sup>

Dieses Zueinander der Kulturen aber stößt immer wieder auf unübersteigbare Hindernisse. Bei allem Ringen um Begegnung stellt sich heraus:

Da gibt es einen «Negativ-Faktor» in der menschlichen Existenz. Der Mensch ist immer auch der Entfremdete. Kardinal Ratzinger weist in diesem Zusammenhang auf die Kritik an der Religion hin wie sie sich nicht nur bei Feuerbach und Marx findet. Jede Kultur bedarf darum der Reinigung und ihrer Ausrichtung am wahren Menschentum. Echte Begegnung der Kulturen und Religionen muss sich deshalb an dieser zentralen Bestimmung des Menschen zur Wahrheit orientieren. Es bedarf darum des «Mediums», das die Begegnung der Kulturen und Religionen fruchtbar werden lässt, so dass sie nicht nur äußerlich bleibt. Dieses zueinander führende «Medium» ist «die gemeinsame Wahrheit über den Menschen, bei der Gott und die Wirklichkeit im Ganzen immer im Spiele sind. Je menschlicher eine Kultur ist, je höher sie steht, desto mehr wird sie auf Wahrheit ansprechen, die ihr bisher verschlossen war; desto mehr wird sie fähig sein, solche Wahrheit sich zu assimilieren und sich ihr zu assimilieren.»

Wir brauchen hier nicht an die uns heute bedrängenden extremen Beispiele zu denken, die zur Zeit dieses Vortrages 1992 auf den Salzburger Hochschulwochen so noch nicht in Erscheinung getreten waren: Ein Märtyrertum, das im Namen Allahs und um der eigenen politischen und kulturellen Identität willen anderen durch sich selbst den Tod bringt. Was im Extremfall des religiösen Selbstmordattentäters (*shahid*) vor Augen liegt, erinnert an das «besondere Selbstverständnis des christlichen Glaubens... Er weiß ..., daß in seinen einzelnen kulturellen Ausprägungen viel Menschliches am Werk ist, vieles, das der Reinigung und der Öffnung bedarf. Aber er ist auch gewiß, dass er in seinem Kern das Sich-Zeigen der Wahrheit selbst und darum Erlösung ist. Denn das Wahrheitsdunkel ist die eigentliche Not des Menschen. ... Wenn Wahrheit sich schenkt, bedeutet dies Herausführung aus den Entfremdungen und damit aus dem Trennenden; Aufleuchten des gemeinsamen Maßstabs, der keiner Kultur Gewalt antut, sondern jede zu ihrer eigenen Mitte führt, weil jede letztlich Erwartung von Wahrheit ist.»

Damit ist im Blick auf Heute noch einmal der Blick des Apostels Paulus aufgenommen, mit dem er die Religionen in den Lichtkreis der Offenbarung in Jesus Christus rückt. Sie sind Vorgaben des Geschaffenen im Blick auf des Menschen endgültige Bestimmung. Aber sie sind es in gebrochener und oft höchst unvollkommener Weise. Sie teilen das Göttliche des uranfänglichen schöpferischen Logos. Zugleich aber weisen auch sie ihm gegenüber die Defizite einer gottentfremdeten Menschheit auf. Deshalb bedürfen sie der Befreiung zu der Wahrheit, die in sich selbst reine Liebe Gottes ist. Erst sie bringt die Versöhnung auch der getrennten und oft unversöhnlichen Kulturen und ihrer religiösen Wurzeln durch die Öffnung zur Wahrheit, die nur ganze Liebe ist.



Was solche «Öffnung zur Wahrheit» bedeutet, lässt sich am Beispiel des kritischen theologischen Dialogs verdeutlichen, den Joseph Ratzinger mit dem protestantischen Theologen Ernst Troeltsch (1885–1923) über dessen Bestimmung des Verhältnisses von Christentum und anderen Religionen und Kulturen führt.<sup>23</sup> Troeltsch, dessen Denkweise heute nachhaltige Beachtung findet, hatte einen neuen, zeitgemäßen Zugang zu den außereuropäischen Religionen und Kulturen gewiesen. Das bedeutete für ihn den Verzicht auf alle abstrakten, die Religionsgeschichte schematisierenden und systematisierenden Deutungen. Das betraf auch Hegels Idee einer «absoluten Religion» und des sich in den Religionen entfaltenden absoluten göttlichen Weltgeistes. Auch der Gesamtvergleich eines «Wesens des Christentums», wie ihn Adolf von Harnack vorgenommen hatte, schien damit überholt. Troeltsch fand das Charakteristische des Christentums im Verhältnis zu den anderen Religionen in seiner, wie er es nannte, «personalistischen Religiosität».<sup>24</sup> Aber dieser Ansatz beim Individuum und seiner personalen Religiosität gewährleistet nicht, der relativierenden geschichtlichen Betrachtungsweise zu entgehen. Wo findet Troeltsch den Ausweg aus der dieser Relativität einzig verbleibenden Gewissheit des «seiner selbst gewissen Glaubens»? Er ergänzt später dieses Prinzip einer individuellen religiösen Betroffenheit durch die Verflechtung einer Religion mit der sie jeweils bestimmenden Kultur. Damit aber wird das Christentum allein aus seiner europäischen kultur-geschichtlichen Vernetzung heraus verstanden. Die Kulturen der Völker werden zum neuen Maßstab für die Beurteilung ihrer Religionen. Die Frage nach der Wahrheit einer Religion ist damit kulturabhängig geworden. Die Maßstäbe für ihre Beurteilung unterliegen der Kulturgeschichte.

Weil die Kultur und ihre Werte bei Troeltsch an die Stelle des Kriteriums der religiösen Wahrheit treten, darum rückt auch das Zeugnis der christlichen Wahrheit für ihn in die nicht mehr auszumachende Ferne eines künftigen endgeschichtlichen Gottesurteils. Das Christentum selbst bleibt unter den geschichtlichen Gegebenheiten die für Europa angemessene Art der Religion. Es ist die den Europäern zugewandte Seite des Antlitzes Gottes.

Für Kardinal Ratzinger erweist sich in einer Zeit wie der unseren, in der vom «Kampf der Kulturen» und dessen Folgen die Rede ist, das religions-theologische Konzept Ernst Troeltschs als kontraproduktiv: Wo die Frage nach der offenbarten Wahrheit, die der Menschheit insgesamt gilt, ausgespart bleibt, bleiben die Grenzen von Kulturen, Rassen und Volkstümern unüberschreitbar. Der Ausgangspunkt von der individuellen persönlichen Religiosität führt auch in seiner Erweiterung über seine kulturstiftende Funktion nicht zur der die Menschheit versöhnenden, universalen Wahrheit der christlichen Offenbarung. Sein personalistisches Christentumsverständnis verwehrte ihm den Überschnitt in die Allgemeingültigkeit des

christlichen Glaubens. Auch die spätere Erweiterung im Blick auf die kulturprägenden Faktoren in den Religionen konnte diese Grenzen nicht überschreiten. Religion bleibt für Troeltsch spezifisch in die jeweilige Kultur verflochten.

Die eigene Sichtweite und Bestimmung der Beziehung von Glaube und Kultur entfaltet Joseph Ratzinger an Hand der Enzyklika *Fides et ratio* Johannes Pauls II.<sup>25</sup> Von ihr sagt er, sie sei «eine Enzyklika, die ganz dem Abenteuer der Wahrheit zugeordnet ist», und «daher auch die Frage nach Wahrheit und Kultur stellen musste. Sie musste fragen, ob es überhaupt eine Kommunion der Kulturen in der einen Wahrheit geben kann – ob Wahrheit sich über ihre kulturellen Gestalten hinweg für alle Menschen auszusagen vermag oder ob sie letztlich immer nur asymptotisch hinter unterschiedlichen oder gar gegensätzlichen kulturellen Formen zu ahnen ist.» In dieser Enzyklika sieht er einen Kulturbegriff überwunden, der für ihn «statisch» ist. Bei diesem müssen die verschiedenen Kulturen «letztlich konstant bleiben», so dass sie «nicht ineinander übergehen können.» In der Enzyklika ist ein «dynamisches und kommunikatives Verständnis von Kultur» angelegt. Das ist allein dadurch möglich, weil es die Kulturen «tief im Humanen verwurzelt» sieht. Es ist ein «Zeugnis der typischen Öffnung des Menschen für das Universale und für die Transzendenz in sich.» Wie ist dieses Universale zu gewinnen? Die Antwort liegt in der für alle gültigen Wahrheit selbst. «Weil die innere Offenheit des Menschen für Gott sie (die Kulturen) umso mehr prägt, je größer und je reiner sie sind. ... Die Offenbarung ist ihnen nichts Fremdes, sondern sie antwortet auf eine innere Erwartung in den Kulturen selbst.»<sup>26</sup> Aus solcher «Öffnung zur Wahrheit» hin erhalten die Kulturen die Fähigkeit, sich nicht nur zu begegnen, sondern sich gegenseitig zu befruchten und über das je Eigene hinauszuwachsen.

Diese noch junge Enzyklika entstand zu einer Zeit, als der damalige Präfekt der Glaubenskongregation mit deren päpstlichem Verfasser eng zusammenarbeitete. Sie verrät deutlich auch seine Denkweise – eine Denkweise, die bei ihm auch aus dem kritischen Dialog mit den protestantischen Theologen über das Verhältnis von Religionen und Kulturen erwachsen ist. Wir haben dieses Beispiel gewählt, weil hier etwas von der Weite seines Denkens für die Weltkirche erkennbar wird: Erwachsen aus den Herausforderungen des Heute, angereichert durch das Gespräch mit Theologen seiner Zeit gewinnt sie den Rang einer päpstlichen Orientierung für Kirche und Menschheit.

### *Religionen – authentisch und unverwechselbar*

Im Zugang zu den *Religionen* nimmt Kardinal Ratzinger eine Vielzahl von Themen auf. Er beschäftigt sich angesichts der wiederholten Gebetstreffen

seines Vorgängers Johannes Paul II. mit Vertretern nichtchristlicher Religionen in Assisi mit den Möglichkeiten und mit den Grenzen solcher multi-religiösen Gebete. Er formuliert dafür die Voraussetzungen, «die den Erfordernissen der inneren Wahrheit und einer so großen Sache entsprechen.»<sup>27</sup> Solche Gebete sind ein gemeinsamer Notschrei. Sie sind Zeichen in einer außerordentlichen Situation, jedenfalls nicht der Normalfall. Sie sind Gebete aus verschiedener Religionszugehörigkeit «im gleichen Kontext». Wahres Beten miteinander setzt darum Übereinkunft im Gottesverständnis voraus. Das erste Gebot gilt gerade auch im interreligiösen Gebet. Bitten, die gegen die Richtung der Vaterunser-Bitten gehen, sind für einen Christen nicht mitvollziehbar. Das bedeutet eine klare Absage an eine «relativistische Mißdeutung von Glaube und Gebet». Damit tritt er auch für die Authentizität und Unverwechselbarkeit der fremdreligiösen Inhalte ein. Auch für sie darf nicht «der Eindruck einer Austauschbarkeit von »Religionen« entstehen. Die »Abwesenheit solcher Irreführung verlangt deshalb auch, daß für den Nichtchristen damit nicht eine Verdunkelung des Glaubens der Christen» verbunden ist.

Die hier genannten Voraussetzungen für gültiges interreligiöses Beten könnte man an konkreten Beispielen verdeutlichen. Sie würden Spannweite und Vielfalt unter den religiösen Betern verdeutlichen. Sie reichen von der Anrufung eines Ahnengottes im sakralen Blut- und Bodenverbund einer Sippe über die Tempelopfer hinduistischer Lokalgötter, über die Anrufungen an die zahllosen Bodhisattvas des Mahayana-Buddhismus bis zu den Gebeten an der Klagemauer in Jerusalem und den islamischen Gebeten an Allah auf dem Tempelberg darüber. Gleichzeitiges, gemeinsames Beten heißt darum nicht, auch in gleicher Weise beten. Es führt Gläubige der verschiedenen Religionen zusammen in einer zunehmend säkularisierten Menschheit, die keinen Anlass mehr zum Beten sieht. Das Phänomen gläubigen Betens führt zusammen. Es ist ein gemeinsames Zeugnis in einer Welt der Gebetslosigkeit. Die unterschiedlichen Inhalte und Glaubensrichtungen sind damit nicht egalisiert, sozusagen zu einer neuen Konfession aller Betenden überhaupt geworden.<sup>28</sup>

In seinem Vortrag vor den Salzburger Hochschulwochen 1992 hat Kardinal Ratzinger die theologischen Kriterien und Voraussetzungen dafür vorgelegt.<sup>29</sup>

Andere Themen sind für das Gespräch und die Begegnung mit den Religionen von Gewicht. Sie können hier nur noch genannt werden, um die Weite seines interreligiösen Dialogfeldes abschließend wenigstens zu skizzieren. Ihre Wahl ist jeweils durch einen aktuellen Anlass bestimmt. Sie beschränkt sich nicht auf religionsgeschichtliche Vergleiche, sondern bezieht heutige Themenkreise mit ein, die dieses Gespräch herausfordern.



Da wird die Auseinandersetzung mit dem «Alles ist relativ» der *New Age* Bewegung aufgenommen. Darin sieht er eine neue Spielart der antiken Gnosis. Mit ihr hatte sich die Kirche schon in ihrer frühen Zeit auseinander zu setzen. «Das Absolute ist nicht zu glauben, sondern zu erfahren.»<sup>30</sup> Hier erscheint Erlösung als ein Eintauchen des Individuums in die Fülle des Kosmos. Ekstatisch erfährt der Einzelne ein Harmonie-Bewusstsein: neues Menschsein als ein «Eintauchen in die Fülle des Lebendigen». Der Kosmos selber wird zu einer umfassenden Heilserfahrung. Die Anonymität unseres Zeitalters feiert hier ihre Triumphe in der Überwindung alles personhaft Einmaligen. Mit dem Verlust des personalen Gottesglauben aber verliert der Mensch auch seine Identität als Person.

In das Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen wird unser technisches Zeitalter einbezogen. «Offenkundig ist, daß man die Menschen nicht zu einer Art von religions- und kulturgeschichtlichem Naturschutzpark erklären kann, in den die Neuzeit nicht eindringen dürfe.»<sup>31</sup> Die Religionen sind an der Welterfahrung der Moderne beteiligt. Obwohl ihre Ursprünge im abendländischen, christlichen Teil der Menschheit liegen, sind sie eminent durch sie herausgefordert. Kardinal Ratzinger spricht von einem «Erdbeben, das die geistige Landschaft in ihren Grundfesten erschüttert. ... Der religiöse Kosmos kommt durch sie in Bewegung.» Am Beispiel des lateinamerikanischen *Vodun*-Kultes sieht er ein *come-back* zur Rettung einer alten Kultur. Mythisches und Magisches werden gegen die Widerfahrnis der neuzeitlichen Welt aufgeboten. Aber sie vermögen nur eine a-rationale Nebenwelt des religiös Irrationalen zu bieten. Der christliche Glaube, «der das ganz große Erbe der Religionen in sich trägt und es zugleich auf den Logos, auf die wahre Vernunft hin öffnet, könnte ihrem tiefsten Wesen neuen Bestand geben und zugleich die wahre Synthese von technischer Rationalität und Religion ermöglichen.»

Aber es gibt auch die anderen, sehr viel ernster zu nehmenden Reaktionen der großen Weltreligionen. Sie antworten auf die Herausforderungen der technischen und wissenschaftlichen Moderne mit neuen Deutungen ihrer alten Weisheiten. Sie tun das mit gründlicher Kenntnis westlicher Philosophie und christlicher Theologie. Worum es dabei geht, zeigt Joseph Ratzinger am Beispiel des neuhinduistischen Denkers Sarvepalli Radhakrishnan. Bei ihm meldet sich ein Grundelement indischer Religiosität mit dem Anspruch einer Botschaft für alle zu Wort. Es ist die allen unterschiedlichen religiösen Ausdrucksweisen, Kulturen und Gottesbildern zu Grunde liegende mystische Identitätserfahrung des Alleinen (*brahman*). Radhakrishnan, langjähriger akademischer Lehrer an der Universität Oxford, erster Staatspräsident des unabhängigen Indiens, entfaltet im kritischen Dialog mit der europäischen Geistesgeschichte und ihren heutigen Vertretern seine an die Menschheit gerichtete neuhinduistische Botschaft. Die Religionen sind

unterschiedliche Verwirklichungsstufen auf dem Wege zu einer mystischen Einheitserfahrung, die keine Götter, keine trennenden Glaubensinhalte und Kulte mehr kennt. Es ist verständlich, dass diese Deutung hinduistischer Alleinheitslehre dem relativistischen Empfinden unserer Zeit entgegenkommt. Die Religionen der Menschheit erscheinen alle als unterschiedliche Anmarschwege zum Gipfel der inneren Erleuchtung. Sie erst hebt für Radhakrishnan deren Verschiedenheiten auf. Diese Vereinigung mit dem Göttlichen schlechthin macht den Menschen selber göttlich. Joseph Ratzinger stellt sich diesem Dialogpartner und damit allen, die zu einem «Ökumenismus der Mystiker» im Geiste Asiens einladen.

Offenbarung setzt voraus, «daß es einen Anruf Gottes gibt und daß dieser Anruf das Absolute in der Menschheit ist, daß von dem Menschen Heil kommt.»<sup>32</sup> Der Aufhebung menschlicher Personalität in einer umfassenden brahmischen Alleinheit stellt er «die Erfahrung der Aktivität und Personhaftigkeit Gottes» gegenüber. Es gibt für ihn eine andere legitime Mystik. Sie ist nicht bloß Gegensatz oder gar Überbietung christlichen Glaubens an den einen Gott, der Mensch wurde. Darum fordert er weiter zu einem «fruchtbaren Gespräch zwischen beiden Wegen» auf. Die «unbefriedigende Dualität von «Monotheismus» und «Mystik» soll überwunden werden, «ohne den Monotheismus in einem unfruchtbaren mystischen Synkretismus aufzusaugen und ohne umgekehrt die der Mystik verpflichteten Religionen einem falschen und kleinlichen Absolutismus westlicher historischer Formen zu unterwerfen.»

Ein anderes, jüngstes Beispiel zeigt, wie sich Joseph Kardinal Ratzinger auch in die laufende Debatte zum Thema «Monotheismus» einschaltet. 2003 veröffentlicht er ein Manuskript zu den Arbeiten des Heidelberger Ägyptologen und Kulturtheoretikers Jan Assmann. Im vergangenen Wintersemester weilte dieser als Gastprofessor der Münchner Universitätsgesellschaft zu Vorlesungen in München. Mit seiner These von der «Mosaischen Unterscheidung» hatte Assmann kritische Folgerungen für die negative Beurteilung der monotheistischen Religionen im Allgemeinen gezogen. Mit dieser Formel bezog er sich auf die in der alttestamentlichen mosaischen Überlieferung begegnende «Unterscheidung zwischen wahr und falsch im Bereich der Religionen. Die Religion basiere bis dahin auf der Unterscheidung zwischen rein und unrein oder heilig und profan und hatte überhaupt keinen Platz für die Idee falscher Götter. ... Den antiken Polytheismen», so meint Assmann, «war der Begriff einer unwahren Religion völlig fremd.»<sup>33</sup> So wird Ägypten für ihn das idealtypische Beispiel für eine friedliche, konfliktfreie Religion. Mit dem Religionsbeispiel des alten Ägypten verbindet er eine allgemeine Wertung polytheistischer Religionen als im modernen Sinne «tolerante» religiöse Traditionen. Erst in der mosaischen Tradition des hebräischen Kanons begänne dann die konfliktreiche Religionsgeschichte der drei

großen monotheistischen Religionen, Judentum, Christentum und Islam. Assmanns These hat nicht nur heftige fachwissenschaftliche Kritik erfahren, sondern auch viel Sympathie von einer Zeitgenossenschaft, die Ausschau hält nach Toleranz und friedlicher Koexistenz in einer Zeit zunehmender Religions- und Kulturkonflikte.

Der «mosaischen Unterscheidung», in der Assmann die Wurzel des Übels und der Intoleranz sieht, hält Kardinal Ratzinger entgegen: «Wenn die Unterscheidung von Gott und Kosmos fällt, wenn das Göttliche und die «Welt» wieder als ununterschieden ein Einziges werden», dann entfällt auch die Unterscheidung von wahr und falsch in der Religion. Dann entfällt auch, was Assmann den Ägyptern vorbildlich zugute schreibt, die Realität von Sünde und Erlösung. «Wenn das Wahre nicht mehr erkennbar und vom Unwahren nicht mehr unterscheidbar ist, so wird auch das Gute unerkennbar; die Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen verliert ihren Grund.»<sup>34</sup> Darüber hinaus zeigt ein unvoreingenommener Blick in die Geschichte polytheistischer Religionen: auch sie bieten keineswegs das Idealbild einer konfliktfreien, gewaltlosen Geschichte. «Übrigens stellt die Bibel selbst durchaus realistisch den Ägyptenträumen des murrenden Israels die ägyptische Realität gegenüber. Das reale Ägypten war nicht ein Land der schönen Freiheit und des Friedens gewesen, sondern ein «Sklavenhaus», ein Land der Unterdrückung und der Kriege.»

### *Zusammenfassung*

Das große Gespräch mit den Religionen in der Theologie des heutigen Papstes wird von ihm nicht allein in einer nur fundamentalen und systematischen Weise geführt. Der Blick geht von der Bestimmung ihres Wesens jeweils zu ihren realen Erscheinungsformen. Ihre wechselnde und sie verändernde Geschichte wird in den Blick genommen. Immer aber werden diejenigen ihrer Vertreter einbezogen, die sich als Anwälte einer anderen Religion heute in aktueller Weise an die Menschheit und an den einzelnen Menschen wenden. Ihre Botschaften gilt es ernst zu nehmen. Das geschieht auf die Weise, daß sie in Beziehung gesetzt werden zu der Botschaft, die vom menschengewordenen Worte Gottes ausgeht. Kreuz und Auferstehung Jesu Christi sind das Kriterium für Nähe und Ferne, für Bejahung und Verneinung dessen, was in den Religionen auf diese ihre letzte Erfüllung und Bestimmung hin angelegt bleibt.

«So haben sich allmählich verschiedene Schichten des Disputs herausgebildet, in den ich im letzten Jahrzehnt durch vielfältige Anlässe mitten hineingerissen worden bin. Zunächst einmal muß man versuchen zu verstehen, was Kultur ist und wie Kulturen zueinander stehen können. Ebenso muß man das Phänomen «Religion» als solches vor Augen bekommen und



darf nicht einfach von einer gleichmäßigen Masse ›Religionen‹ ausgehen. Man muß versuchen, sie in ihrer geschichtlichen Bewegung, in ihren wesentlichen Strukturen und Typen wie in ihrem möglichen Zueinander oder in ihrem drohenden Gegeneinander zunächst aus sich zu begreifen, ehe man Urteile zu formulieren versucht. Endlich steht dabei die Grundfrage nach dem Menschen zur Debatte, was er ist und wie er selber werden oder sich selber verspielen kann. Und dabei ist eben schließlich doch die Auseinandersetzung mit der Frage unerlässlich, ob der Mensch für die Wahrheit geschaffen sei und in welcher Weise er die Wahrheitsfrage stellen kann und auch muß.»<sup>35</sup>

Eine ›Theologie der Religionen‹, die im christlichen Verständnis vom *logos tou theou* auszugehen hat, findet in dieser Vorgabe ihre heutige und ihre zukünftige Orientierung.<sup>36</sup>

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Op. cit., S. 11.

<sup>2</sup> L'Osservatore Romano (in dt. Sprache), 4. November 2005, S. 1.– Aus Anlass des 40. Jahrestages dieser Konzilerklärung richtete Papst Benedikt XVI. am 29.10. 2005 ein Schreiben »an den verehrten Bruder Kardinal Kasper, den Präsidenten der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum«. Darin erinnert er daran, dass »eine neue Epoche der Beziehungen zum jüdischen Volk« für das Konzil der Anlass war, auch über das Verhältnis zu den anderen Religionen sich zu äußern (a.a.O., S. 4).

<sup>3</sup> Glaube, Wahrheit, Toleranz (=GWT), S. 11.

<sup>4</sup> Op. cit., S. 17.

<sup>5</sup> A.a.O.

<sup>6</sup> op. cit., S. 18.

<sup>7</sup> op. cit., S. 18.

<sup>8</sup> Joseph Ratzinger: Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München 1977 (3. Aufl.), S. 106 f. (=EC).

<sup>9</sup> Op. cit., S. 126.

<sup>10</sup> Op. cit., S. 135.

<sup>11</sup> Einführung in das Christentum (1968), 3. Aufl. 1977, S. 90, 92.

<sup>12</sup> Op. cit., S. 95.

<sup>13</sup> GWT, S. 16 ff.

<sup>14</sup> Op. cit., S. 41 f.

<sup>15</sup> Op. cit., S. 45.

<sup>16</sup> Op. cit., S. 46 f. – Von hier aus kann die heute oft einseitig geäußerte Kritik beantwortet werden an negativen Begleiterscheinungen, die sich im Verlauf der Missionsgeschichte mit der Verwirklichung dieses Auftrages verbanden. Leonardo Boff wird stellvertretend angeführt mit seinen Feststellungen wie: »Kreuzweg mit unzähligen Leidensstationen, ... das Evangelium nicht Botschaft der Freude ..., sondern eine üble Nachricht, die Unglück brachte.« Damit wird der Geschichte der Mission das falsche Zerrbild ihrer Kritiker genommen, die sie unter heutigen, ganz anderen Gegebenheiten gerne unter das Vorzeichen eines »Kampfes der Kulturen« bringen.

<sup>17</sup> Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges. In: Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.: Grundsatzreden aus fünf Jahrzehnten. Hg. von Florian Schuller. Regensburg 2005, S. 38 ff. (GR).

- <sup>18</sup> Joseph Ratzinger (Benedikt XVI.) Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets. In: *Mission nach dem Konzil*. Hg. von Johannes Schütte. Mainz 1967, S. 46.
- <sup>19</sup> op. cit., S. 45.
- <sup>20</sup> GWT., S. 70 ff.
- <sup>21</sup> GR, S. 40.
- <sup>22</sup> GWT, S. 54 ff.
- <sup>23</sup> Op. cit., S. 132, 142, 157.
- <sup>24</sup> Ernst Troeltsch: *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*. Tübingen 1929 (3), S. 88.
- <sup>25</sup> GWT, S. 156–159.
- <sup>26</sup> Op. cit., S. 138.
- <sup>27</sup> Op. cit., S. 88 ff. – Das betrifft auch falsche Deutungen des Verhaltens Papst Benedikts XVI. bei seinem Besuch der Blauen Moschee in Istanbul am 30.11.2006.
- <sup>28</sup> Vgl. Horst Bürkle: *Das Modell «Assisi 1986» und der interreligiöse Dialog*. In: *Forum Katholische Theologie* 5 (1989), S. 117–127. – Ders.: *Johannes Paul II. und der Dialog der Religionen*. In: Stephan O. Horn und Alexander Riebel (Hrsg.): *Johannes Paul II. – Zeuge des Evangeliums. Perspektiven des Papstes an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*. Würzburg 1999, S. 152–163.
- <sup>29</sup> *Der christliche Glaube vor den Herausforderungen der Kulturen*. In: P. Gordan (Hg.): *Evangelium und Inkulturation (1492–1992)*. Salzburger Hochschulwochen 1992. Graz 1993, S. 9–26.
- <sup>30</sup> GWT, S. 103.– Dazu: Horst Bürkle (Hg.): *Kritische Anfragen an eine verlockende Bewegung: New Age*. Düsseldorf 1988.
- <sup>31</sup> Op. cit., S. 62 ff.
- <sup>32</sup> Op. cit., S. 31 f. – Zu Sarvepalli Radhakrishnan: Horst Bürkle: *Dialog mit dem Osten. Radhakrishnans neuhinduistische Botschaft im Lichte christlicher Weltendung*. Stuttgart 1965.
- <sup>33</sup> Jan Assmann: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München-Wien 1998, S. 162.
- <sup>34</sup> GWT, S. 173, 177.
- <sup>35</sup> Op. cit., S. 12.
- <sup>36</sup> Erweiterung meines Vortrages auf dem X. Convegno Internazionale «La Natura della Religione in Contesto Teologia», Rom, 9.–10.März 2006 (*studio missionalia*, vol. 55, 2006, S. 1–25).

EBERHARD JÜNGEL · TÜBINGEN

## CARITAS FIDE FORMATA

*Die erste Enzyklika Benedikt XVI.*

– gelesen mit den Augen eines evangelischen Christenmenschen<sup>1</sup>

Evangelische Theologen lesen päpstliche Enzykliken in der Regel mit einem gewissen Misstrauen. Ich bin ein evangelischer Theologe, also einer, der unter die Regel fällt. Doch keine Regel ohne Ausnahme! A posteriori kann es durchaus zur Korrektur des eigenen Vorverständnisses kommen – beim Studium authentischer theologischer Texte zumal. Im Blick auf solche Texte hatte schon Martin Luther gewusst: «gut Ding... oft lesen, das macht gelehrt ... und fromm dazu.»<sup>2</sup> Und so habe ich denn die erste Enzyklika Benedikt XVI. nicht nur einmal gelesen. Der Text hat mich nicht zuletzt deshalb angesprochen, weil er beim evangelischen Leser ein tiefgehendes und weitreichendes ökumenisches Einverständnis evoziert hat. Davon soll im Folgenden Mitteilung gemacht werden.

Ich konzentriere mich bei meiner amica exegesis auf den ersten Teil der Enzyklika und gehe auf den zweiten Teil nur kurz ein, ohne damit die Relevanz und das Gewicht des zweiten Teils relativieren zu wollen. Doch da dieser eine recht stringente Folgerung aus dem grundlegenden ersten Teil ist, mag es gerechtfertigt sein, wenn ich mich auf die grundlegenden Ausführungen der Enzyklika konzentriere.

### I. EINIGE VORAUSSETZUNGEN

#### *1. Ein authentischer Anfang*

Die erste Enzyklika von Papst Benedikt XVI. richtet sich nicht nur «an die Bischöfe, an die Priester und Diakone» sowie «an die gottgeweihten Personen» der römisch-katholischen Kirche, sondern auch «an alle Christ-

*EBERHARD JÜNGEL, geb. 1934 in Magdeburg, war von 1966 bis 1969 Ordinarius für Systematische Theologie und Dogmengeschichte an der Universität Zürich. Seit 1969 Ordinarius für Systematische Theologie und Religionsphilosophie und Direktor des Instituts für Hermeneutik an der Universität Tübingen. Eberhard Jüngel gilt als einer der bedeutendsten und wirkungsmächtigsten deutschsprachigen Theologen unserer Zeit.*



gläubigen», ist also ihrem eigenen Selbstverständnis nach eine *ökumenische* Enzyklika. Folglich kann es dem Papst nur recht sein, wenn diese seine Enzyklika auch von evangelischen «Christgläubigen» aufmerksam gelesen, bedacht und kritisch gewürdigt wird. *Attempto*.

Dabei gehe ich davon aus, dass die erste Enzyklika eines Papstes nicht nur die Bedeutung einer *Initialzündung*, sondern zugleich *prinzipiellen* Rang hat. Das *principium* unterscheidet sich vom *initium* dadurch, dass es ein alles Folgende bestimmender, ja beherrschender, eben ein prinzipieller Anfang ist. Und so fragen sich nicht nur die Vatikanologen: Wie und womit fängt der Papst an, wenn er mit einem ersten theologischen Rundschreiben sein Lehramt ausübt?

Authentische theologische Anfänge sind freilich niemals absolute Anfänge. Sie rekurren vielmehr auf jenen Anfang, den keine Theologie *setzen*, sondern dem sie nur *nachdenken* kann. Genuin theologische Anfänge fangen mit jenem Anfang an, den der ewige Anfänger, den Gott selbst gemacht hat.

Die erste Enzyklika Benedikt XVI. *ist* ein authentischer theologischer Anfang. Fängt sie doch selber mit jener biblischen Aussage an, die die *Summe des Evangeliums* zur Sprache bringt und die als kürzester und präzisester Ausdruck des Wesens des Christentums gelten kann: *Gott ist Liebe*. Nicht nur der Titel, sondern auch der erste Satz der Enzyklika «zitiert» diesen neutestamentlichen Satz. Doch das «Zitat» will nicht als Motto gelesen werden, sondern will – wie im 1. Johannesbrief! – als *Anrede* verstanden werden, die vernommen zu haben dann im Folgenden bezeugt wird. Insofern hat der neutestamentliche Satz über seine semantische Bedeutung hinaus pragmatische Funktion: er qualifiziert die mit der Stimme des Papstes redende *ecclesia docens* als eine Kirche, die zuvor auf Gottes Wort *gehört* hat, also primär *ecclesia audiens* ist.

Der Papst denkt jenem neutestamentlichen Satz *meditierend* nach. Der *modus loquendi* der Enzyklika ist der einer *theologischen Meditation*, was freilich analytische Unterscheidungskraft keineswegs ausschließt. Wer sich auf diesen Text einlässt, wird diesen *modus loquendi* theologicus hermeneutisch in Anschlag zu bringen haben. Der Papst meditiert einen Satz, der den christlichen Glauben auf den Punkt bringt. Seine Enzyklika weiß zudem um die *Anfechtungen*, denen der Glaube angesichts des in der Weltgeschichte – und selbst in der Kirchengeschichte! – oft so verborgenen Wirkens Gottes ausgesetzt ist. Auch deshalb betont die Enzyklika die Bedeutung des *Gebetes*. Insofern steht der päpstliche Text in jener monastischen Tradition, die *oratio*, *meditatio* und *tentatio* als die Konstitutiva der – jedem Christen zugemuteten – theologischen Existenz behauptet und der sich auch die reformatorische Theologie verbunden weiß.<sup>3</sup>

## 2. Universaler Wahrheitsanspruch

Die Aussage *Gott ist Liebe* steht im 4. Kapitel des 1. Johannesbriefs. Sie steht dort gleich zweimal: zunächst in einem Nebensatz (1. Joh 4,8), um dann als Hauptsatz (1. Joh 4,16) wiederholt zu werden. Behauptet wird, was die Christen glauben. Es handelt sich also um eine *assertio fidei*, deren Wahrheitsanspruch allerdings – genau so wie die ihnen in ihrer definitorischen Art analog gebauten Aussagen *Gott ist Licht* (1. Joh 1,5) und *Gott ist Geist* (Joh 4,24) – auch der Vernunft zugemutet werden kann und soll. Denn was der christliche Glaube behauptet, gilt allen vernünftigen Lebewesen, muss folglich auch von allen Menschen – und allen Engeln! – nachvollzogen werden können.

Die Enzyklika betont denn auch, dass die «Begegnung mit den sichtbaren Erscheinungen der Liebe Gottes ... auch unseren Willen und unseren Verstand auf den Plan» ruft.<sup>4</sup> Die Liebe, die Gott ist, mag immer wieder als amour fou erfahren werden. Doch sie ist gerade in ihrer Ver-rücktheit und in ihrer ent-rückenden Kraft zutiefst vernünftig. Wenn die Vernunft ihre eigene Tiefendimension nicht ausblendet, sondern bejaht, kann sie verstehen, dass Gott Liebe ist.

Doch wenn die Vernunft, ohne damit zugleich den Glauben als das Andere der Vernunft zu bejahen, diese Wahrheit usurpiert und vorbehaltlos die Liebe göttlich nennt, wenn sie gar nur der Liebe den Status eines Subjekts, und dem Göttlichen nur noch den Status eines Prädikats zuerkennt<sup>5</sup>, dann beginnt die pathologische Schwärmerei der Vernunft, die die christliche Theologie und die eine wirklich kritische Philosophie als Selbstentstellung der Vernunft bekämpfen: mit dem Ziel, die Vernunft zur Vernunft zu bringen.

Benedikt XVI. hat eine solche «Reinigung der Vernunft» von der durch sie selbst erzeugten Unvernünftigkeit seit den Anfängen seiner theologischen Existenz gefordert, aber zugleich auch die pathologische Bedrohung der Religion durch den ihr benachbarten Aberglauben wahrgenommen und also auch einer Katharsis des Religiösen durch die Vernunft das Wort geredet. Evangelische Theologie stimmt dem nachdrücklich zu. Denn was dem Glauben an Vernunft vorenthalten wird, wird zwangsläufig durch Aberglauben ersetzt. Und was die Vernunft an Glauben verleugnet und verfehlt, ersetzt sie zwangsläufig durch Unverstand.

Das sind Einsichten, die zu den Voraussetzungen der päpstlichen Enzyklika gehören und die so etwas wie deren fundamentaltheologische Axiomatik darstellen. Wenn der Papst so intensiv darauf besteht, dass Glaube und Vernunft zusammengehören, und wenn er eben deshalb nicht nur auf die Pathologien des Religiösen hinweist – die durch den rechten Gebrauch der Vernunft vermieden bzw. therapiert werden können –, sondern auch

auf die selbstverschuldeten Pathologien einer eindimensional orientierten Vernunft aufmerksam macht und für einen Vernunftbegriff – oder sollte man besser sagen: für einen Gebrauch der Vernunft? – plädiert, der sich der Wirklichkeit des Religiösen nicht verschließt, darf er sich der Zustimmung evangelischer Theologie gewiss sein. Hatte doch schon F.D.E. Schleiermacher daran erinnert, dass «die Reformation ... das Ziel hat, einen ewigen Vertrag zu stiften zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissenschaftlichen Forschung, so daß jener [der lebendige Glaube] nicht diese [die wissenschaftliche Forschung] hindert, und diese nicht jenen ausschließt». Sollte dies dennoch geschehen, so bedürfen wir nach Schleiermachers Urteil «noch einer anderen» Reformation, «wie und aus was für Kämpfen sie sich auch gestalten möge», auf dass Glaube und Vernunft, ohne ineinander zu fallen, zusammen finden; «gemahnt ist jeder genug, und zwiefach aufgefördert, zur Lösung etwas beizutragen, ist jeder, der an beiden zugleich, am Bau der Kirche und am Bau der Wissenschaft, irgend einen thätigen Antheil nimmt.»<sup>6</sup>

### 3. *Quaestio disputata*

Eine *quaestio disputata*, und zwar auch innerhalb der katholischen Theologie, bleibt allerdings die von Benedikt XVI. – in seiner Regensburger Vorlesung am 22. September 2006 erneut – vertretene Hypothese, dass eine innerhalb der Theologiegeschichte mehrfach – so von den Reformatoren und von der liberalen Theologie – geforderte «Enthellenisierung» des Christentums für die Diremption von Glaube und Vernunft verantwortlich zu machen ist und dass das daraus resultierende Verständnis Gottes mit dem angeblich nicht an die Vernunft gebundenen Gottesbegriff des Islam in einer Reihe zu stehen kommt.<sup>7</sup> Wirklich?

Schon das ist ja keineswegs ausgemacht, dass die Kritik der Reformatoren an der scholastischen Aristoteles-Rezeption einer antihellenistischen Einstellung geschuldet ist. Sie war jedenfalls kein Plädoyer für eine irrationale Theologie. Und Harnacks Misstrauen gegen eine angebliche «hellenistische» Verfremdung des «einfachen Glaubens» durch die kirchlichen Dogmen wurde und wird von maßgeblichen evangelischen Theologen keineswegs geteilt. Aber auch wenn man – wie u.a. auch ich selber – die (ja bereits in den biblischen Schriften einsetzende) Begegnung des biblisch gegründeten Glaubens mit dem griechischen Denken für einen überaus *glücklichen* Umstand hält, der es dem christlichen Glauben abverlangte, aber auch ermöglichte, seinen Wahrheitsanspruch denkend zu verantworten, so wird man doch zu bedenken haben, dass das sog. griechische Denken selber hochkomplex, also alles andere als eindimensional und eindeutig war. Nicht



zufällig gehören zu den Repräsentanten dieses Denkens Verteidiger und Gegner des christlichen Glaubens.

## II. DER TEXT

### 4. Der souveräne Indikativ göttlicher Liebe

Der ganze Text der Enzyklika will einen *souveränen Indikativ*, er will die *positive Option* des christlichen Glaubens zur Geltung bringen. Zwar ist im 1. Johannesbrief die zentrale Aussage *Gott ist Liebe* in einem *paränetischen* Kontext verortet. Dass wir einander lieben *sollen*, ja *müssen* – das ist spätestens seit dem dritten Kapitel des 1. Johannesbriefs der alles dominierende Duktus, innerhalb dessen dann – zunächst im Nebensatz und schließlich als Hauptsatz – der diesen Imperativ begründende souveräne Indikativ *Gott ist Liebe* aufleuchtet. Die Enzyklika hat das sich damit einstellende dogmatische Problem exegetisch sensibel wahrgenommen. Und es gehört zum erfrischenden theologischen Profil der Enzyklika (welches sowohl von der historisch-kritischen Auslegung des 1. Johannesbriefes wie von der konsequenten – unsere eigene Gegenwart erreichenden – theologischen Exegese bestimmt wird), dass geradezu penetrant darauf insistiert wird, der Imperativ des Liebesgebotes sei auf Grund jenes souveränen Indikativs nun eigentlich «nicht mehr «Gebot» von außen her ..., sondern geschenkte Erfahrung der Liebe von innen her».<sup>8</sup> Dass Gottes Wille zur Liebe für sein menschliches Geschöpf kein «Fremdwille» bleibt, «den mir Gebote von außen auferlegen», wird mit der Erfahrung begründet, die Augustinus in der nicht nur rhetorisch, sondern auch sachlich überaus treffenden Aussage festgehalten hat, dass der Gott, der höher ist als mein Höchstes (*superior summo meo*), mir näher kommt, als ich mir selber nahe zu sein vermag (*interior intimo meo*).<sup>9</sup>

Das ist ein für eine päpstliche Enzyklika ungewöhnliches – gewiss auch dem Problembewusstsein des früheren Theologieprofessors geschuldetes – Profil. Und es ist ein glasklares theologisches Votum für die Freiheit, ohne die es keine wahre Liebe gibt. *Befohlene* Liebe wäre Vergewaltigung zur Liebe und also das strikte Gegenteil von Liebe. Es kennzeichnet den theologischen Charakter der Enzyklika, dass sie den christlichen Glauben nicht von Verboten und Negationen – und seien sie noch so ponderabel – her, sondern von einer positiven Option und Affirmation her zur Geltung bringt. Martin Luther hat diesen Grundsatz des christlichen Glaubens in seiner überaus anschaulichen Sprache einmal so formuliert: «Wenn jemand wollte Gott malen und treffen, so müsste er ein solches Bild treffen, das eitel Liebe wäre, als sei die göttliche Natur nichts, denn ein Feuerofen und eine Brunst solcher Liebe, die Himmel und Erde füllet». Ja, Gott ist nach Luther

«ein glühender Backofen voller Liebe».<sup>10</sup> Gewiss, in einem solchen Backofen ist es brennend heiß. Doch was aus ihm herauskommt, ist Lebensbrot, das zu essen niemandem *befohlen* werden muss.

### 5. Die Vieldeutigkeit des Wortes Liebe

Nicht erst die päpstliche Enzyklika hat auf die *Polysemie* aufmerksam gemacht, die dem deutschen Wort *Liebe* – aber doch auch schon dem griechischen *ἔρος* – eigentümlich ist und zu der Frage Anlass gibt, was denn nun in Wahrheit *Liebe* genannt zu werden verdient. Die der Liebe auf den Grund gehenden – oder sagen wir vorsichtiger: die ihr auf den Grund gehen wollenden – Denkversuche unterscheiden: zwischen *Eros* und *Agape*, zwischen dem *amor concupiscentiae* und dem *amor benevolentiae* (*amor amicitiae*), zwischen *need-love* und *gift-love*. Selbst der *Eros* ist seinerseits vieldeutig. Schon in Plutarchs Dialog *Ἔρωτικός* (*Amatorius*) «werden heterogene und schwierig miteinander zu vereinbarende Erosbegriffe gegeneinander ausgespielt».<sup>11</sup> Die päpstliche Enzyklika erinnert gleich am Anfang an diese Polysemie. Sie weiß um «die Bedeutungsvielfalt des Wortes *«Liebe»*».<sup>12</sup> Und sie weiß, dass es nicht nur um die Bedeutungsvielfalt eines Wortes, sondern um die Ambivalenz des mit diesem Wort benannten Phänomens geht.

Dabei überrascht, dass ausgerechnet eine päpstliche Enzyklika «die Liebe zwischen Mann und Frau ... als ... Urtypus von Liebe schlechthin»<sup>13</sup> bejaht. Die Enzyklika kennt, wenn sie die steile Aussage *Gott ist Liebe* zu verstehen versucht, den überaus konkreten Sitz der Liebe im irdischen Leben. Sie schämt sich dieses auch die menschliche Lust integrierenden Sitzes der Liebe im irdischen Leben nicht, setzt ihn vielmehr voraus, wenn sie zu verstehen sucht, was es heißt, dass *Gott* Liebe genannt zu werden verdient.

Auf die Polysemie des Wortes *Liebe* und auf die in der Mehrdeutigkeit des Wortes zum Ausdruck kommende Mehrdimensionalität des Phänomens *Liebe* geht die Enzyklika insoweit ein, als sie zwischen *Eros* und *Agape* und auf Grund dieser Unterscheidung dann noch einmal zwischen verschiedenen «Realisierungen» des *Eros* unterscheidet. Dabei schreckt die Enzyklika keineswegs vor der «heidnischen» Auffassung zurück, dass *Eros* «irgendwie mit dem Göttlichen zu tun hat».<sup>14</sup> Die Wendung erinnert an die Behauptung des platonischen Sokrates im Dialog *Phaidros* (242 E), der *Eros* sei ein «Gott oder etwas Göttliches» (θεὸς ἢ τι θεῖον).

Die Enzyklika begründet die Affinität des menschlichen *Eros* «mit dem Göttlichen» damit, dass der *Eros* «Unendlichkeit, Ewigkeit – das Größere und ganz andere gegenüber dem Alltag unseres Daseins» – verheißt.<sup>15</sup> Doch davon wird eine «falsche Vergöttlichung des *Eros*» unterschieden, die diesen «seiner Würde» «beraubt» und ihn «entmenslicht».<sup>16</sup> Eine solche «falsche Vergöttlichung des *Eros*» ereignet sich, wenn die «Übermächtigung durch

den Trieb»<sup>17</sup> die «Vereinigung mit dem Göttlichen»<sup>18</sup> bewirken soll. Gemeint ist diejenige «Übermächtigung durch den Trieb», die die dem Menschen wesentliche Einheit von Leib und Seele (Geist) zerreißt, statt sie zu stärken. Der zum *Eros* gehörende Trieb wird also nicht – wie so oft in der Kirchen- und Theologiegeschichte – verteufelt. Er wird nur dann kritisch beurteilt, wenn er die *Ganzheit* des Menschen problematisiert.

Doch nicht nur wenn der Leib, sondern auch wenn der Geist des Menschen absolut gesetzt wird, wird nach dem Urteil des Papstes der wahre *Eros* verfehlt: «Die Herausforderung durch den *Eros* ist dann bestanden», «wenn Leib und Seele zu innerer Einheit finden».<sup>19</sup> «Nur so kann Liebe – *Eros* – zu ihrer wahren Größe reifen».<sup>20</sup>

Zu dieser «wahren Größe» des *Eros* gehört durchaus auch das – allerdings pervertierbare – Moment der Ekstase. «*Eros* will uns zum Göttlichen hinreißen, uns über uns selbst hinausführen».<sup>21</sup> «Ja, Liebe ist *Ekstase*, aber Ekstase nicht im Sinn des rauschhaften Augenblicks, sondern Ekstase als ständiger Weg aus dem in sich verschlossenen Ich zur Freigabe des Ich, zur Hingabe und so gerade zur Selbstfindung, ja, zur Findung Gottes».<sup>22</sup> Die Enzyklika erinnert mit dieser dem wahren *Eros* eigentümlichen Dialektik von ekstatischer Selbstentfernung und Selbstfindung an den *amor ek-statikus* der Mystiker, der in der *fides ek-statika* der Reformatoren seine Parallele (aber auch sein Kriterium) hat und der tiefen anthropologischen Einsicht Ausdruck gibt, dass das menschliche Ich nicht bei sich selbst zu sich selbst kommt, sondern sich selbst nur bei einem Anderen zu finden vermag.

Die Enzyklika geht allerdings davon aus, dass der *Eros* seine wahre Größe (Würde) in der Regel verfehlt und deshalb der «Heilung zu seiner wirklichen Größe hin»<sup>23</sup> bedarf. Er ist auf «einen Weg des Aufstiegs, der Verzichte, der Reinigungen und Heiligungen»<sup>24</sup> angewiesen. Auf diesem Weg kommt das geliebte Du dem liebenden Ich so nah, dass die zu jeder Liebe gehörende Selbstbezogenheit durch eine noch größere Selbstlosigkeit überboten wird: Die Liebe will «das Gute für den Geliebten» und wird dafür sogar «bereit zum Opfer».<sup>25</sup> Und wenn das geschieht, ist in der Bedeutungsvielfalt des Wortes *Liebe* und in der Mehrdimensionalität des Phänomens *Liebe* diejenige Dimension dominant geworden, die das Neue Testament mit dem Ausdruck *Agape* zur Geltung bringt.

Sieht man von der in diesem Zusammenhang nicht unmissverständlichen Opferterminologie ab, so wird man eine große sachliche Nähe dieser Aussagen zu den paulinischen Ausführungen über die Liebe im 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes konstatieren und diese Aussagen der Enzyklika als Fundament für ein ökumenisches Einverständnis über das, was in Wahrheit *Liebe* genannt zu werden verdient, begrüßen.



## 6. *Caritas fide formata*.

Die Enzyklika behauptet, dass *Agape* – im Unterschied zum die «weltliche» Liebe bezeichnenden *Eros* – «Ausdruck für die im Glauben gründende und von ihm geformte Liebe»<sup>26</sup> sei. Die Behauptung eröffnet eine ungewöhnliche ökumenische Perspektive. Denn Luther war gegen die – aus der aristotelisierenden Übersetzung von Gal 5,6 (πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη) hervorgegangene – Rede von der *fides caritate formata* Sturm gelaufen und hatte ihr die Auffassung entgegengesetzt, dass die Liebe durch den Glauben geformt wird, so dass man von der *fides* als *forma caritatis* reden müsse.<sup>27</sup> Und nun begegnet uns in einer päpstlichen Enzyklika die Rede von der *caritas fide formata*! Welch eine ökumenische Annäherung! Im Blick auf das Jahrhundert lang kontroverstheologisch umstrittene Verhältnis von Glaube und Liebe hat die Enzyklika Benedikt XVI. ein tiefgreifendes Einverständnis freigelegt.<sup>28</sup>

## 7. *Eros und Agape*

Ökumenisches Einverständnis stellt sich wiederum ein, wenn die Enzyklika die *notwendige Unterscheidung* von *Eros* und *Agape* nicht zu einem radikalen Gegensatz hochgesteigert wissen will: zu einem Gegensatz, der dann das deutsche Wort *Liebe* nur noch als *äquivoke* Benennung von *Eros* und *Agape* zu verstehen erlaubt.

Solche die notwendige Unterscheidung von *Eros* und *Agape* zu einem alternativen Gegensatz hochsteigernden Theorien hat es vor allem in der protestantischen Theologie – aber nicht nur in ihr<sup>29</sup> – immer wieder gegeben. Im 20. Jahrhundert hat vor allem das Buch des schwedischen Lutheraners *Anders Nygren*, das 1954 in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Eros und Agape* erschienen war<sup>30</sup>, die Unvereinbarkeit der – idealtypisch von Platon beschriebenen – sich selber vergöttlichenden, nämlich in die Sphäre des Göttlichen *aufsteigenden*, egozentrischen *eros*-Liebe mit der – im Neuen Testament bezeugten – sich selber hingebenden, nämlich zum Menschen *herabsteigenden*, selbstlosen *agape*-Liebe behauptet.

Als programmatisches Motto seines Werkes hat Nygren seinem Buch einen Satz aus der Platon-Interpretation des Altphilologen *Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff*<sup>31</sup> vorangestellt: «Wenn die deutsche Sprache so arm ist, daß sie in beiden Fällen Liebe sagt, haben die Begriffe doch darum nichts miteinander zu schaffen». Doch während von Wilamowitz-Moellendorff den von Platon gefeierten *Eros* und der von Paulus in 1. Kor 13 besungenen *Agape* auch nur «zu vergleichen» für «mehr als geschmacklos», ja «lächerlich» hält,<sup>32</sup> vergleicht Nygren unentwegt, um in *Eros* und *Agape* «zwei miteinander konkurrierende Grundmotive» zu diagnostizieren, «die das

ganze Leben prägen». Gemeinsam ist beiden nur der «Anspruch darauf, dem Verhältnis des Menschen zu dem Göttlichen Ausdruck zu geben» und damit «gestaltend in die Lebensführung des Menschen» einzugreifen.<sup>33</sup> Das aber tun sie im Sinne eines alternativen Gegensatzes, den Nygren sogar tabellarisch darstellen zu können meint.<sup>34</sup>

Auf Nygrens weltweit rezipierte Untersuchung habe ich hier deshalb hingewiesen, weil sie behauptet, dass die mit den Ausdrücken *Eros* und *Agape* benannten angeblich alternativen Liebesauffassungen im «klassischen katholischen Liebesgedanken» nun doch zu einer Synthese, der von Nygren so genannten «Caritassynthese», zusammengefügt worden seien und dass Martin Luther es als seine reformatorische «Hauptaufgabe betrachtet» habe, diesen sich aus «zwei einander aufhebende[n] Grundmotive[n]» aufbauenden «klassischen katholischen Liebesgedanken ... zu vernichten». Hat doch, so Nygren, «die katholische Liebeslehre nur wenig mit der spezifisch christlichen Liebe zu tun».<sup>35</sup> Demnach hätten wir es hier mit dem Angelpunkt der Auseinandersetzung zu tun, die dann zur Spaltung der abendländischen Christenheit geführt hat.

Nygren begründet seine steile Auffassung mit einem Rekurs auf die 28. These, die Luther für die Heidelberger Disputation 1518 formuliert hatte und die Nygren «als die schärfste Abgrenzung des Erosgedankens vom Agapegedanken» interpretiert.<sup>36</sup> Luther setzt in der Tat schroff gegeneinander: den amor Dei und den amor hominis. Während die Liebe des Menschen sich am Liebenswerten entzündet, findet die Liebe Gottes nichts ihm Liebenswertes vor, sondern schafft es: «Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile. Amor hominis fit a suo diligibili».<sup>37</sup> Der Unterschied zwischen dem zur Natur des Menschen gehörenden amor hominis und dem – von Luther auch als «amor crucis ex cruce natus»<sup>38</sup> bezeichneten – amor Dei ist von Luther zweifellos scharf herausgearbeitet worden.

Aber dass der eine amor den anderen ausschließt, sollte man dem Reformator nicht unterstellen. Es ist auch keineswegs nur der durch die Sünde pervertierte amor hominis, von dem gilt: fit a suo diligibili. Er gehört vielmehr zu den von Gott gegebenen und deshalb theologisch auf keinen Fall zu denunzierenden natürlichen Bedürfnissen des Menschen. Die Ursache dafür, dass eine junge Frau einen Mann und ein Mann eine Frau *begehrt*, «liegt darin: Kinder zu zeugen ist der Natur genauso tief eingepflanzt wie Essen und Trinken. Darum hat Gott uns den Leib, die Glieder, die Adern, den Samenerguss und alles, was dazugehört, gegeben und eingesetzt. Wer das nun abwehren und nicht zulassen will, was die Natur will und muß, was tut der anderes als zu verhindern, dass die Natur Natur sei?».<sup>39</sup>

Man wird, wenn man den amor hominis bis in seine sexuelle Dimension hinein als Werk *des Schöpfers* zu würdigen hat, ihn mit jener *schöpferischen* Liebe Gottes, die aus hässlichen Sündern schöne Menschen macht,<sup>40</sup> doch

wohl so zusammen denken müssen, dass bei aller noch so großen Unterschiedenheit zwischen beiden eine noch größere Gemeinsamkeit beider erkennbar wird. Der amor Dei hat zumindest weltliche Entsprechungen. Und es hätte Anders Nygren doch nachdenklich machen sollen, dass auch in einem so «weltlichen» Text wie Robert Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*<sup>41</sup> dies immerhin als Frage erörtert wird: «Liebt man nun etwas, weil es schön ist, oder wird es schön, weil es geliebt wird?»<sup>42</sup> Kurzum: Die Luther-Interpretation des Lutheraners Nygren ist in ihrer Argumentation päpstlicher als der Papst – pardon: lutherischer als Luther selbst. Ihr Anspruch, genuin reformatorisch zu votieren, ist unhaltbar.

Übrigens hat selbst der auf die Unterscheidung von *Eros* und *Agape* eisern bestehende Karl Barth im Blick auf die Nygrensche Wahrnehmung des Verhältnisses von *Eros* und *Agape* kritisch von «überschärften Augen» geredet und der liebevollen Darstellung des *Eros* durch Heinrich Scholz<sup>43</sup> gegenüber Nygrens Aufstellungen wenigstens «halblaut» den Vorzug geben zu müssen gemeint.<sup>44</sup> Barth kennt denn auch trotz aller notwendigen Unterscheidung einen dem *Eros* und der *Agape* «gemeinsamen Ort ... von dem sie beide herkommen»,<sup>45</sup> so dass schließlich im Blick auf das Verhältnis von *Eros* und *Agape* dann doch «ein versöhnliches Wort das letzte sein» kann und muss.<sup>46</sup> Umso merkwürdiger mutet allerdings Barths in anderem Zusammenhang aufgestellte Behauptung an: «Agape verhält sich zu Eros wie Mozart zu Beethoven. Was gäbe es da zu verwechseln?»<sup>47</sup> Wir wollen nicht fragen, was Mozart dazu sagen würde.

In der sich von den Lutheranissimi emanzipierenden, also genuin reformatorisch orientierten evangelischen Theologie werden jedenfalls jene Sätze der päpstlichen Enzyklika Zustimmung finden, die einen radikalen Gegensatz von *Eros* und *Agape* bestreiten und statt dessen dafür plädieren, dass «im letzten... ‹Liebe› eine einzige Wirklichkeit» sei, die allerdings «verschiedene Dimensionen» hat.<sup>48</sup> Dann drängt sich allerdings die Frage auf, inwiefern das wahre Wesen von Liebe sich gerade in der «rechte[n] Einheit» der «unterschiedlichen Dimensionen» verwirklicht?<sup>49</sup> Verspricht *Eros* «die große Verheißung des Glücks»<sup>50</sup> zu verwirklichen, und verspricht *Agape*, den Menschen selig zu machen, dann kann man dieselbe Frage auch so formulieren: Was hat des Menschen Glück mit seiner Seligkeit zu tun?

## 8. Das *mysterium caritatis* als *mysterium trinitatis*

Die Enzyklika gibt zur Beantwortung dieser Frage einen entscheidenden Hinweis. Benedikt XVI. schreibt: «Wenn *Eros* zunächst vor allem verlangend ... ist – Faszination durch die große Verheißung des Glücks – so wird er im Zugehen auf den anderen immer weniger nach sich selber fragen, immer



mehr das Glück des anderen wollen, immer mehr ... sich schenken, für ihn da sein wollen».<sup>51</sup> Demnach hätte der *Eros* in seinem unverstellten Wesen *dieselbe Struktur* wie die *Agape*: eine Struktur, die ich vorhin bereits auf die Formel gebracht habe, dass sich inmitten noch so großer Selbstbezogenheit eine immer noch größere Selbstlosigkeit ereignet.<sup>52</sup> Und das ist auch die Strukturformel, die dem neutestamentlichen Satz *Gott ist Liebe* zugrunde liegt. Dass ein liebendes Ich inmitten noch so großer Selbstbezogenheit einer immer noch größeren Selbstlosigkeit fähig ist und diese Fähigkeit auch «realisiert» – das ist das eigentliche Mysterium der Liebe, das nur die Liebenden selbst verstehen und das ihnen um so geheimnisvoller wird, je intensiver sie sich lieben. Der Satz *Deus caritas est* will dieses Mysterium der Liebe weder exklusiv für die Liebe zwischen Mensch und Mensch noch exklusiv für das trinitarische Selbstverhältnis Gottes reklamieren wissen. Vielmehr gilt: «Im Ereignis der Liebe teilen Gott und Mensch dasselbe Geheimnis».<sup>53</sup> Denn im Ereignis der Liebe entsprechen die einander liebenden Menschen dem Sein des dreieinigen Gottes, der ganz und gar und restlos Liebe ist.

Die Enzyklika rekurriert ihrerseits auf das *mysterium trinitatis*, indem sie – in johanneischer Sprache – auf Jesus Christus als «fleischgewordene Liebe Gottes» zu sprechen kommt und damit das thematisiert, was Luther den amor crucis genannt hatte. Und der protestantische Leser wird denn auch sofort an Luthers theologia crucis erinnert, wenn er liest, dass im Kreuzestod Jesu Christi «sich jene Wende Gottes gegen sich selbst» vollzogen hat, in der Gott «sich verschenkt, um den Menschen ... zu retten – Liebe in ihrer radikalsten Form».<sup>54</sup> Dass von einer «Wende Gottes gegen sich selbst» die Rede ist, erinnert an den von Goethe in *Dichtung und Wahrheit* zitierten «unheimlichen Spruch»: «Nemo contra deum nisi deus ipse»<sup>55</sup> – ein Satz, dessen Ursprung man in der Theologie Luthers vermutet hat, ohne ihn dort allerdings verifizieren zu können.

Wichtiger ist indessen, dass die Enzyklika behauptet, vom amor crucis her «definieren» zu können, «was Liebe ist».<sup>56</sup> Eine zünftige Definition erfolgt dann allerdings nicht. Doch dem sensiblen Leser ist klar, dass es genau jene die eigene Selbstbezogenheit überbietende Selbstlosigkeit – «Wende Gottes gegen sich selbst» – ist, die als Kurzdefinition der Liebe in Betracht kommt.

Trinitarisch ist die Gott als Liebe aussagende Definition insofern, als Gott schon in der immanenten Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist – alius, alius, alius – das Anderssein in sich selbst bejaht, diese Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins aber so zur Geltung bringt, dass die dem Menschen zugute kommende Selbstlosigkeit Gottes dessen trinitarische Selbstbezogenheit, ohne sie zu problematisieren, überbietet. Die «immanente Trinität» kommt in der «ökonomischen Trinität», der sich liebevoll auf sich selbst beziehende dreieinige Gott kommt in der Geschichte, in der Gott sich als Schöpfer, Versöhner und Erlöser seinem Geschöpf zuwendet, an sein Ziel.

Der sich selbst liebende dreieinige Gott und -der sein Geschöpf – sein *sündiges* Geschöpf! – liebende Gott *widersprechen* sich also in der «Wende Gottes gegen sich selbst» keineswegs: *non aliud*! Vielmehr gilt: Gerade in diesem radikalen Vollzug seiner Liebe *entspricht* Gott sich selbst. So interpretiert jedenfalls der durch Augustinus, Luther und Karl Barth belehrte evangelische Theologe die Aussagen des Papstes. Und er tut es mit dem Anspruch, die päpstliche Enzyklika mit einiger Genauigkeit gelesen zu haben.

### 9. Die sakramentale Selbstvermittlung der fleischgewordenen Liebe Gottes

Die Enzyklika legt Wert darauf, dass die in Jesus Christus «fleischgewordene Liebe Gottes» ihre Adressaten auch wirklich erreicht. Deshalb wird die christologische Verifikation der sich verschenkenden Liebe Gottes nicht auf das *extra nos* geschehene Heilsgeschehen *illic et tunc* beschränkt. Zum amor crucis gehört vielmehr nach Auffassung Benedikt XVI. dessen *sakramentale Selbstvermittlung*. Dem Ereignis liebevoller «Hingabe hat Jesus bleibende Gegenwart verliehen durch die Einsetzung der Eucharistie», in der der ewige «Logos wirklich Speise für uns» wird. Dabei wird die Eucharistie als ein Geschehen interpretiert, in dem wir «nicht nur statisch den inkarnierten Logos» empfangen, sondern «in die Dynamik seiner Hingabe hinein genommen» werden. So wird aus «dem Gegenüber zu Gott ... durch die Gemeinschaft mit der Hingabe Jesu ... Vereinigung» mit Gott.<sup>57</sup>

Die alte Kontröverstheologie hätte diese Äußerungen sofort zum Anlass genommen, den garstigen breiten Graben zu beschwören, der evangelische und römisch-katholische Theologie voneinander trennt und for ever and ever zu trennen scheint. Und die vom Papst gewählten Formulierungen scheinen ja ihrerseits auf Abgrenzung gegenüber einer Sakramentsauffassung bedacht zu sein, die pointiert darauf besteht, dass die Glaubenden im sakramentalen Geschehen Empfangende und nur Empfangende sind. Das bisher konstatierte ökumenische Einverständnis droht nun doch zu zerbrechen.

Doch schon Goethes Faust hielt es für angebracht, sich selber zu ermahnen: «dass Deine Feder sich nicht übereile!»

Der junge, Augustins *De civitate* studierende Martin Luther hatte in den Spuren Augustins bereits den Tod Christi selber als sakramentales Geschehen verstanden,<sup>58</sup> in dem durch eben diesen Tod des Gottessohnes der Tod getötet wird.<sup>59</sup> Hätte das Sein Jesu Christi, hätte sein Tod keinen sakramentalen Charakter, dann bliebe sein Leben bei ihm und würde uns nichts helfen. So Luther etwa dreizehn Jahre später.<sup>60</sup> Und dass das Leben Jesu Christi uns zugute kommt, expliziert Luther im selben Zusammenhang mit der Erklärung: der Glaubende dürfe sich darauf verlassen, dass Christus mit seinem Tun und Leiden «deyn eygen sey»: er dürfe sich darauf so sehr verlassen, «als hättest du es getan, ja als wärest du derselbige Christus. Siehe ...,

das ist das große Feuer der Liebe Gottes zu uns; davon wird das Herz und Gewissen froh ...».<sup>61</sup>

Auch nach Luther weiß sich also der Glaubende «in den Hingabeakt Jesu» hineingezogen,<sup>62</sup> so dass man – zumindest halblaut – mit der Enzyklika von einer «Mystik» des sakramentalen Geschehens reden könnte, Dabei muss allerdings glasklar bleiben, dass die Glaubenden durch ein solches Hineingezogenwerden «in den Hingabeakt Jesu» in keiner Weise aktiv an ihrer Rechtfertigung beteiligt sind, sondern dass sie in der «Gemeinschaft mit der Hingabe Jesu», also in der «Gemeinschaft mit seinem Leib und Blut» und der dadurch bewirkten «Vereinigung» mit Gott<sup>63</sup> *Empfangende und nur Empfangende* sind. Dass die Enzyklika dies auszusprechen entweder für überflüssig oder aber für theologisch unangemessen hält, zeigt, dass hier weiterhin ökumenischer Klärungsbedarf besteht.

Dies umso mehr, als doch gerade der Erkenntnis, dass das sakramental zu verstehende Ereignis des amor crucis uns zu Empfangenden macht, die der Enzyklika so wichtigen Einsicht entspringt, dass «das «Gebot» der Liebe überhaupt nur möglich» ist, weil «Liebe ... zuerst geschenkt wird».<sup>64</sup> Die *Zwanglosigkeit* des Liebesgebotes, an der der Enzyklika so sehr gelegen ist, ergibt sich aus der recht verstandenen sakramentalen Dimension der sich im Tode Christi hingebenden Liebe Gottes ganz von selbst. Denn wenn der Mensch Gott selbst empfangen hat, dann wird der derart Beschenkte «mit Lust» zum Täter der Liebe.<sup>65</sup> Und insofern kann auch der evangelische Christ der päpstlichen Enzyklika vorbehaltlos zustimmen, wenn sie, den *sozialen* Charakter der Eucharistie herausstellend, erklärt: «Ich kann Christus nicht allein für mich haben.»<sup>66</sup> Mein Lehrer Ernst Fuchs hat denselben Gedanken auf die Formel gebracht: «Der deus pro me ist der deus pro te.»<sup>67</sup>

## 10. Das die Liebe Gottes darstellende Handeln

Von dieser schon im souveränen Indikativ der sich verschenkenden Liebe gegebenen sozialen Dimension des Evangeliums her leuchtet auch unmittelbar ein, dass in der gottesdienstlichen Feier «Glaube, Kult und Ethos ... eine einzige Realität» bilden und die «übliche Entgegensetzung von Kult und Ethos ... hier einfach dahin» fällt.<sup>68</sup> Paulus hat aus diesem Grund die gläubige Existenz, die in der Liebe werktätig wird und sich so im Alltag der Welt bewährt, ebenfalls als Gottesdienst – nämlich als λογική λατρεία – bezeichnet (Röm 12,1) und dadurch auch terminologisch zum Ausdruck gebracht, wie sehr «Glaube, Kult und Ethos ... ineinander» greifen, wenn es zur «Begegnung mit Gottes *Agape*» kommt.<sup>69</sup>

Und so ist es denn auch plausibel, dass – wie die Enzyklika formuliert – «Gottes- und Nächstenliebe verschmelzen».<sup>70</sup> Luther hat es bis in den Wortlaut hinein genauso gesagt, wenn er im Blick auf das Gebot der Gottesliebe



und das Gebot der Nächstenliebe behauptet: «Also schmelzet Gott die zwei Gebote ineinander, dass es gleich ein Werk, eine Liebe ist».<sup>71</sup>

In der nachreformatorischen evangelischen Christenheit hat man allerdings gerade die paulinische Rede vom vernünftigen Gottesdienst im Alltag der Welt oft dahingehend missverstanden, dass in der «Heiligung» des «persönlichen, häuslichen, beruflichen Lebens» des Christen «sich der Zweck seines Daseins erschöpft». Die gottesdienstliche Feier indessen soll keine andere Funktion haben, als «den Christen zu diesem Ziel zu führen oder auf dem Weg dahin zu erhalten». So beschrieb am Anfang des vorigen Jahrhunderts *Julius Smend* die unter den evangelischen Christen herrschende Auffassung, um sie dann allerdings – im Rückgriff auf Schleiermacher – als «völlige Unterordnung der Religion unter die Sittlichkeit», ja als «Beugung des Gottesdienstes unter die Tyrannei der Ethik» scharf zu kritisieren.<sup>72</sup>

Die Situation hat sich seitdem grundlegend geändert. Man hat den – von Schleiermacher besonders präzis herausgearbeiteten – *darstellenden* Charakter des gottesdienstlichen Handelns in Predigt und Sakrament wiederentdeckt, den schon Luther im Sinne hatte, als er behauptete, der wahre Gottesdienst vollziehe sich da, wo man Gottes Werke unter uns wirken lässt.<sup>73</sup> Das gottesdienstliche Handeln der Kirche entspringt demnach einer – dem Verhalten Marias entsprechenden – kreativen Passivität, durch die die darzustellenden Werke Gottes zur Wirkung kommen. Das *darstellende* Handeln selber ist aber – im Unterschied zum darzustellenden Handeln Gottes – gerade kein *bewirkendes* Handeln. Indem es *nur darstellendes* Handeln ist, bleibt Gott selbst und er allein *der Wirkende*.

Das *darstellende* Handeln der gottesdienstlichen Gemeinde versetzt allerdings die den Gottesdienst feiernden Glaubenden ihrerseits in jene kreative Passivität des Empfangens, aus der dann das *bewirkende* Handeln der Christen hervorgeht, das Paulus als vernünftigen Gottesdienst im Alltag der Welt bezeichnet hatte. In der Tat: «Die übliche Entgegensetzung von Kult und Ethos fällt hier einfach dahin».

Man wird das allerdings nicht nur von der Eucharistie, man wird das vom ganzen Gottesdienst behaupten müssen, in dem die christliche Gemeinde ja auch als *ecclesia audiens* und als *ecclesia docens*, also als hörende und predigende Kirche präsent ist. Dass diese Dimension des gottesdienstlichen Geschehens in der Enzyklika – jedenfalls in diesem Zusammenhang – sozusagen übersprungen wird<sup>74</sup>, befremdet den evangelischen Leser. Dies umso mehr, als die Enzyklika doch selber darauf besteht, dass es der *Logos* ist, der in der Person Jesu Christi «Speise für uns geworden» ist.<sup>75</sup> «Speise für uns» ist der fleischgewordene *Logos* auch, wenn er in der Gestalt der Predigt dargestellt und dargeboten wird. Man kann es auch so sagen: Nicht nur die Eucharistie, sondern auch die *viva vox evangelii* hat sakramentalen Charakter, lässt also das, wovon die *Rede* ist, im Herzen der Glaubenden

*Wirklichkeit* werden. Blendet man diese Dimension des gottesdienstlichen Geschehens nicht aus, stuft man es auch nicht zu einer defizienten Weise des gottesdienstlichen Geschehens herab, dann kann die päpstliche Enzyklika von protestantischer Seite auf ökumenisches Einverständnis rechnen. Und dass diese Erwartung berechtigt ist, ist insofern wohlbegründet, als auch die Enzyklika auf das *gesprochene Wort*, nämlich auf die *Gleichnisse Jesu* rekurriert.<sup>76</sup> Was wäre auch die Liebe ohne die Sprache der Liebe? Und ist es nicht auch in der Eucharistie das zu den Elementen von Brot und Wein hinzutretende *verbum promissionis*, das das Sakrament konstituiert? Hat Augustinus nicht recht, wenn er behauptet: «Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamque visibile verbum»?<sup>77</sup>

### 11. Ganz machende Liebe

Wenn das fleischgewordene Wort Gottes «die fleischgewordene Liebe Gottes» ist und wenn dies im gottesdienstlichen Geschehen so zur Darstellung kommt, dass die Glaubenden Liebende «im Vollsinn des Wortes» *Liebe* werden, dann wird der sich unentwegt zerstreuernde Mensch zum *totus homo*. In diesem Sinne erklärt die Enzyklika: «Zur Reife der Liebe gehört es, dass sie ... den Menschen sozusagen in seiner Ganzheit integriert».<sup>78</sup> Und zur Ganzheit des Menschen gehört, dass der Mensch *hört*, also ein *angesprochenes* und stets aufs Neue *anzusprechendes* Wesen ist. Gerade das ihn auf Gottes «fleischgewordene Liebe» ansprechende Wort ermöglicht es dem Glauben, den anderen Menschen «nicht mehr bloß mit meinen Augen ... anzusehen, sondern aus der Perspektive Jesu Christi heraus».<sup>79</sup> Erst dieser Perspektivenwechsel, der es dem menschlichen Ich ermöglicht, von sich selbst abzusehen, erst die Wahrnehmung des anderen Menschen und des eigenen Ich aus der Perspektive Jesu Christi konstituiert die Ganzheit des Menschen – sagt Benedikt XVI. und kann sich in dieser Hinsicht wiederum der Zustimmung reformatorischer Theologie gewiss sein.

Dabei ist allerdings vorausgesetzt, dass der Mensch – wie der dreieinige Gott, dessen Ebenbild er ist – ein *beziehungsreiches* Wesen ist, dass mithin auch seine Ganzheit *in praedicamento relationis* begriffen zu werden verlangt. Das Ich in seiner Ganzheit ist mehr als nur Ich. Es begreift sich selbst als Teil der Menschheit, ohne die das menschliche Ich nur ein Torso bliebe. Die Enzyklika betont denn auch, dass die Liebe Gottes des Vaters «die Menschheit ... zu einer einzigen Familie machen will» und dass «alles Handeln der Kirche Ausdruck» eben dieser «Liebe» ist, «die das ganzheitliche Wohl des Menschen anstrebt».<sup>80</sup>

Ob es zum ganzheitlichen Wohl des Menschen – und der Menschheit! – nicht auch gehören kann, dass zwei einander liebende Menschen aufgrund einer gewissenhaften und also auch vor Gott zu vertretenden Entscheidung

sich empfängnisverhütender Mittel bedienen, diese sich weltweit individual-ethisch und sozialetisch mit großer Dringlichkeit – Aids! – stellende Frage erörtert die Enzyklika leider nicht.

Die an der «fleischgewordenen Liebe Gottes» partizipierenden Glaubenden bezeugen diese Liebe durch ihr individuelles und durch ihr gemeinsames – kirchliches – Handeln, das seinerseits liebevolles Handeln oder, wie die Enzyklika formuliert, «Liebesdienst» ist.<sup>81</sup> Von diesem christlichen Liebesdienst handelt der zweite Teil der Enzyklika, die den «Dienst der Liebe» zusammen mit der «Feier der Sakramente» und der «Verkündigung von Gottes Wort» als den «dreifachen Auftrag» begreift, in dem sich das «Wesen der Kirche» ausdrückt.<sup>82</sup>

## 12. *Der Dienst der Liebe*

Dieser «Dienst der Liebe» kennt allerdings keine Grenzen. Er vollzieht sich innerhalb der Kirche an deren Gliedern, aber eben – der «Universalität der Liebe» entsprechend<sup>83</sup> – auch extra muros ecclesiae, und zwar ohne «Mittel für das» zu «sein, was man heute als Proselytismus bezeichnet. Die Liebe ist umsonst; sie wird nicht getan, um damit andere Ziele zu erreichen.»<sup>84</sup>

Extra muros ecclesiae tritt der «Liebesdienst»<sup>85</sup> der Christen dem politischen Bemühen um eine «gerechte Ordnung der Gesellschaft und des Staates»<sup>86</sup> zur Seite, an dem die Kirche, die «Autonomie des weltlichen Bereichs»<sup>87</sup> respektierend, «auf dem Weg der Argumentation», also mit dem Geltendmachen von Vernunftgründen, und durch «Gewissensbildung in der Politik»<sup>88</sup> ebenfalls beteiligt ist. Dies aber, ohne dadurch den Liebesdienst der Kirche überflüssig zu machen. Dieser bleibt vielmehr das «opus proprium» der Kirche,<sup>89</sup> auf das der durch leibliche und seelische Not bedrohte Mensch angewiesen ist und das «auch in der gerechtesten Gesellschaft» notwendig bleibt.<sup>90</sup> Eine Ideologie, die die gesellschaftspolitische Ausstrahlung des christlichen Liebeshandelns als «systemstabilisierend denunziert», wird von der Enzyklika zu Recht als «eine Philosophie der Unmenschlichkeit» bezeichnet, die den «jetzt lebende(n) Mensch(en) ... dem Moloch Zukunft» zu opfern verlangt. Das Gute will jeweils *jetzt* getan werden, und zwar «unabhängig von Parteistrategien und -programmen», aber auch unabhängig von irgendeinem anderen – und sei es noch so frommen – Ziel. Deshalb fällt es der christlichen Liebe auch niemals ein, auf karitative Weise «dem anderen den Glauben der Kirche aufzudrängen... Der Christ weiß, wann es Zeit ist, von Gott zu reden, und wann es recht ist, von ihm zu schweigen und nur einfach die Liebe reden zu lassen». Und so gilt denn gegenüber sowohl den unfrommen wie gegenüber den scheinbar frommen Versuchen, die Liebe zu instrumentalisieren, der treffende Satz: Das Programm des Christen ... ist das «sehende Herz».<sup>91</sup>



Das sehende Herz aber weiß, dass dem der Liebe bedürftigen Menschen noch anderes notwendig ist «als bloße Aktion». Die Enzyklika sagt es in einer – hoffentlich auch die caritativen «Aktionisten» – überzeugenden Weise, wenn sie konstatiert: «Ich muss dem anderen ... nicht nur etwas von mir, sondern mich selbst geben». Und sie interpretiert wohlthuend nüchtern, was das heißt: nämlich – nicht mehr, aber auch nicht weniger als – bei dem der Liebe Bedürftigen mit der eigenen Person anwesend zu sein.<sup>92</sup> Und weil das auch der gerechtfertigte Sünder aus eigener Kraft nur selten vermag, betont die Enzyklika die Ponderabilität des Gebetes.<sup>93</sup> Ja, sie ist selber eine eindringliche Ermutigung zum Gebet.

Ermutigenden Charakter hat die Enzyklika aber auch im Blick auf jene Zwiesprache mit Gott, die der *angefochtene* Glaube sucht. Dazu gehört die im Blick auf die vielen grauenhaften Ereignisse in der doch von Gott regierten Weltgeschichte sich aufdrängende, auch den Christen bedrängende Frage, «warum Gott» in solchen schrecklichen Ereignissen «seinen Arm zurückhält, anstatt einzugreifen»?<sup>94</sup> Hätte man die Enzyklika auch in dieser Hinsicht zur Kenntnis und ernst genommen, dann wäre die sich Benedikt XVI. in Auschwitz aus einem angefochtenen Herzen aufdrängende Frage, warum *Gott* damals geschwiegen habe, auf mehr Verständnis gestoßen und dann hätte sich die in den auf political correctness bedachten Medien sofort erhebende Kritik an dieser Frage wirklich erübrigt. Der Papst hat eine genuin biblische Frage gestellt. Wer das kritisiert, sollte sich daran erinnern, dass der Papst ein Christ ist.

### 13. Summa

Die sehr differenziert argumentierenden Ausführungen der Enzyklika über «Gerechtigkeit und Liebe» und über das «spezifische Profil der kirchlichen Liebestätigkeit» sind so etwas wie die Kurzfassung einer päpstlichen «Zwei-Reiche-Lehre», die auch der Lutheraner nicht nur mit lebhafter Zustimmung, sondern auch mit theologischem Gewinn liest, und die – wichtiger noch! – auch den Atheisten nachdenklich zu machen vermag.

Insofern ist die erste Enzyklika des derzeitigen Papstes eine über den von ihm selbst genannten Adressatenkreis – Bischöfe, Priester, Diakone, gottgeweihte Personen und alle Christgläubigen – hinausreichende urbi et orbi geltende Kundgebung und also selber ein nicht nur für die Glaubenden glaubwürdiges *vestigium caritatis*.

Und da diese Liebe nach Auffassung der Enzyklika «die im Glauben gründende und von ihm geformte Liebe»<sup>95</sup> ist, im Blick auf das Verhältnis von Glauben und Liebe aber, wie ich zu zeigen versucht habe, ein erstaunlich weitreichendes und tiefgreifendes ökumenisches Einverständnis existiert, darf denn doch gefragt werden, wann es wohl an der Zeit ist, eine von Jesus

Christus selbst initiierte und eben deshalb schon präsente ökumenische  $\phi\lambda\acute{\iota}\alpha$  auch amtlich wahrzunehmen und dann daraus die ekklesiologischen Konsequenzen zu ziehen. *tempus fugit...* Oder etwas biblischer formuliert (vgl. Kol 4,5): *in sapientia ambulate [non solum] ad eos, qui foris sunt, tempus redimentes ...*

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> BENEDICTI PP. XVI | SUMMI PONTIFICIS | LITTERAE ENCYCLICAE | *DEUS CARITAS EST* | EPISCOPIS | PRESBYTERIS ET DIACONIS | VIRIS ET MULIERIBUS CONSECRATIS | OMNIBUSQUE CHISTIFIDELIBUS LAICIS | DE CHRISTIANO AMORE. Ich beziehe mich in der Regel auf die deutsche Fassung: Enzyklika *DEUS CARITAS EST* von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 171. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006. Vermutlich wird der deutsche Papst die Enzyklika zunächst auf deutsch niedergeschrieben haben, so dass diese Fassung mit dem Urtext identisch sein dürfte. Allerdings differieren die lateinische und die deutsche Fassung bereits im Titel der Enzyklika.

<sup>2</sup> M. Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, WA 6, 461, 2f. Ich gebe die Texte Luthers in der Regel leicht modernisiert wieder.

<sup>3</sup> Vgl. M. Luther, Vorrede zum 1. Bande der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften 1539, WA 50, 658ff.

<sup>4</sup> Nr. 17, a.a.O. 25.

<sup>5</sup> So kann man es bei Ludwig Feuerbach lesen. Vgl. L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Ausgabe in zwei Bänden, herausgegeben von W. Schuffenhauer, Band 1, 1956, 108f.: «Wie Gott sich selbst aufgegeben aus Liebe, so sollen wir auch aus Liebe Gott aufgeben; denn *opfern wir nicht Gott der Liebe auf, so opfern wir die Liebe Gott auf...*». Feuerbach will denn auch den zwischen Gott und Mensch *unterscheidenden Glauben* der Gott und Mensch *identifizierenden Liebe* geopfert wissen.

<sup>6</sup> F.D.E. Schleiermacher, Über seine Glaubenslehre an Dr. Lücke. Zweites Sendschreiben. KGA 1. Abt. Bd. 10, 1990, 350f.

<sup>7</sup> Die evangelischen Christen hätten, wenn sie denn ihrerseits auf eine böswillige Rezeption der Regensburger Vorlesung des Papstes bedacht wären, sehr viel mehr Anlass zum Protest als die Muslime.

<sup>8</sup> Nr. 18, a.a.O. 27.

<sup>9</sup> Nr. 17, a.a.O. 26. Vgl. A. Augustinus, Confessiones III, 6, 11; CChr. SL 27, 32.

<sup>10</sup> M. Luther, Predigt am 9. Juni 1532, WA 36, 424, 17–19 und 425, 13.

<sup>11</sup> J. Opsomer, Eros in Plutarchs moralischer Psychologie, in: *Plutarch*, Dialog über die Liebe, SAPERE X, 2006, 211.

<sup>12</sup> Nr. 2, a.a.O. 7.

<sup>13</sup> Nr. 2, a.a.O. 7.

<sup>14</sup> Nr. 5, a.a.O. 10.

<sup>15</sup> Nr. 5, a.a.O. 10.

<sup>16</sup> Nr. 4, a.a.O. 9.

<sup>17</sup> Nr. 5, a.a.O. 10.

<sup>18</sup> Nr. 4, a.a.O. 9.

<sup>19</sup> Nr. 5, a.a.O. 10.

<sup>20</sup> Nr. 5, a.a.O. 11.

<sup>21</sup> Nr. 5, a.a.O. 11.

<sup>22</sup> Nr. 6, a.a.O. 12. Wäre es nicht angemessen, hier ein «nur» einzufügen, also: Ekstase nicht nur im Sinn des rauschhaften Augenblicks? Denn nicht nur die erotische Liebe zweier Menschen, sondern auch die dem Glauben entspringende Liebe zwischen einem menschlichen Ich und dem dreimal heiligen Gott kann doch auch etwas von einem «rauschhaften Augenblick» haben, der seit Platon aus der Geschichte des menschlichen Selbstverständnisses nicht mehr wegzudenken ist.

<sup>23</sup> Nr. 5, a.a.O. 10.

<sup>24</sup> Nr. 5, a.a.O. 11. <sup>25</sup> Nr. 6, a.a.O. 12.

<sup>26</sup> Nr. 7, a.a.O. 13. In der lateinischen Fassung der Enzyklika heißt es etwas zurückhaltender: «*agape tamquam amoris declaratio qui fide nititur eaque conformatur*».

<sup>27</sup> So interpretiert O. H. Pesch, Hinführung zu Luther, <sup>2</sup>1983, 161, treffend die These Luthers (Zirkulardisputation de veste nuptiali, WA 39/I, 318, 16f.): «*fides est ipsa forma et actus primus seu evntele, ceia charitatis*». Vgl. auch G. Ebeling, Lutherstudien Bd. II, DISPUTATIO DE HOMINE. Dritter Teil. Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20– 40, 1989, 505.

<sup>28</sup> O. H. Pesch, a.a.O. 175, bringt dieses Einverständnis mit dem Satz «Der Glaube ist Kraft zur Liebe» zum Ausdruck: «Er ist *nicht nur* Kraft zur Liebe und auch nicht *meine* Kraft zur Liebe, sondern Gottes Kraft zur Liebe in uns – aber Kraft zur Liebe».

<sup>29</sup> Immerhin hat schon *Augustinus* (De civ. Dei XIV, 28, CChrSL 48, 451) den bis zur Gottesverachtung reichenden amor sui, der die civitas terrena konstituiert, und den bis zur Selbstverachtung reichenden amor Dei, der die civitas caelestis konstituiert, im Sinne einer Alternative einander entgegengesetzt.

<sup>30</sup> Die zweibändige schwedische Originalausgabe war bereits 1930 bzw. 1937 unter dem Titel *Den kristna kärkekstarken genom tiderna : Eros och agape* erschienen.

<sup>31</sup> U. von Wilamowitz-Moellendorff, Platon. Sein Leben und seine Werke. <sup>4</sup>1948, 303, Anm. 1.

<sup>32</sup> Ebd. <sup>33</sup> A.a.O. 141. <sup>34</sup> Vgl. a.a.O. 142. <sup>35</sup> A.a.O. 568. <sup>36</sup> A.a.O. 570.

<sup>37</sup> M. Luther, Heidelberger Disputation, WA 1, 365, 2f. = BoA 5, 391, 30f.

<sup>38</sup> WA 1, 365, 13f. = BoA 5, 392, 10f.

<sup>39</sup> M. Luther, Wider den falsch genannten geistlichen Stand..., WA 10 II, 156, 17–21. Vgl. dazu H. A. Oberman, Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, 1982, 286–290.

<sup>40</sup> Vgl. WA 1, 365, 11f. = BoA 5, 392, 7–9: «*Ideo enim peccatores sunt pulchri, quia diliguntur, non ideo diliguntur, quia sunt pulchri*».

<sup>41</sup> R. Musil, Der Mann ohne Eigenschaften, hg. v. A. Frisé, <sup>10</sup>1999, Bd. 2, 1112.

<sup>42</sup> Vgl. dazu A. Käfer, «Die wahre Ausübung der Kunst ist religiös». Schleiermachers Ästhetik im Kontext der zeitgenössischen Entwürfe Kants, Schillers und Friedrich Schlegels, BzhTh 136, 2006, 291.

<sup>43</sup> Vgl. H. Scholz, Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums, 1929.

<sup>44</sup> Vgl. K. Barth, KD IV/2, 837.

<sup>45</sup> K. Barth, a.a.O. 839. <sup>46</sup> K. Barth, a.a.O. 849.

<sup>47</sup> K. Barth, Einführung in die evangelische Theologie, 1962, 219.

<sup>48</sup> Nr. 8, a.a.O. 15. <sup>49</sup> Vgl. Nr. 7, a.a.O. 14. <sup>50</sup> Ebd. <sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> Vgl. E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten zwischen Theismus und Atheismus, <sup>7</sup>2001, 435 u.ö.

<sup>53</sup> Vgl. E. Jüngel, a.a.O. 538. <sup>54</sup> Nr. 12, a.a.O. 20f.

<sup>55</sup> J.W. von Goethe, Dichtung und Wahrheit, 4. Teil, 20. Buch, Weimarer Ausgabe Bd. 29, 1891, 177.

<sup>56</sup> Nr. 12, a.a.O. 20f. <sup>57</sup> Nr. 13, a.a.O. 21.

<sup>58</sup> WA 9, 18, 19f. = BoA 5, 3, 37–4, 1f: «*Crucifixio Christi Est sacramentum*».

<sup>59</sup> WA 9, 18, 27f. = BoA 5, 4, 8ff.: «*Ut Mors Christi redimat animam a morte, sic per mortem suam mortem momordit*».

<sup>60</sup> M. Luther, Vorrede zur Kirchenpostille, WA 10 I/1, 11, 8f.: «*Seyn leben bleybt bey yhm und hilfft dyr noch nichts*».

<sup>61</sup> WA 10 I/1, 11, 14f.; 17–22 <sup>62</sup> Nr. 13, a.a.O. 21. <sup>63</sup> Ebd.

<sup>64</sup> Nr. 14, a.a.O. 22.

<sup>65</sup> Vgl. M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, BoA 2, 24, 18 = WA 7, 34, 32.

<sup>66</sup> Nr. 14, a.a.O. 22.

<sup>67</sup> Vgl. E. Fuchs, Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament, 1965, 201f. u.ö.

<sup>68</sup> Nr. 14, a.a.O. 22.

<sup>69</sup> Nr. 14, a.a.O. 22. <sup>70</sup> Nr. 15, a.a.O. 23.

<sup>71</sup> M. Luther, Predigten des Jahres 1526, WA 20, 514, 21f. In Rörers Nachschrift – a.a.O., 514. 2f. – heißt es: «*Dilectio quam erga deum habeo, est eadem, quae est ad proximum*».



<sup>72</sup> J. Smend, Der evangelische Gottesdienst. Eine Liturgik nach evangelischen Grundsätzen, 1904, 1 u. 8.

<sup>73</sup> Vgl. M. Luther, Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt, WA 7, 595, 34f. = BoA 2, 180, 10f.: «niemand dienet aber got, denn wer yhn lessit sein got sein und seine werck in yhm wircken».

<sup>74</sup> Die Enzyklika kommt erst später auf den kerygmatischen Auftrag der Kirche zu sprechen.

<sup>75</sup> Nr. 13, a.a.O. 21.

<sup>76</sup> Vgl. Nr. 15, a.a.O. 22f.

<sup>77</sup> A. Augustinus, Io. ev. tr. 80, 3. CChr SL 36, 529. Zur unterschiedlichen Rezeption dieses Satzes in der Scholastik und bei Luther verweise ich auf meinen im Pontificio Ateneo S. Anselmo am 17. März 2005 vorgetragenen Text *Sakramentales Sein – in evangelischer Perspektive*: Essere sacramentale in prospettiva evangelica. Testo tedesco a fronte. Collana Lectiones Vagagginianae 2, Cittadella Editrice, Assisi 2006

<sup>78</sup> Nr. 17, a.a.O. 25. <sup>79</sup> Nr. 18, a.a.O. 26. <sup>80</sup> Nr. 19, a.a.O. 29. <sup>81</sup> Ebd.

<sup>82</sup> Nr. 25, a.a.O. 33. <sup>83</sup> Nr. 25, a.a.O. 33f. <sup>84</sup> Nr. 31, a.a.O. 47.

<sup>85</sup> Nr. 19, a.a.O. 29. <sup>86</sup> Nr. 27, a.a.O. 36. <sup>87</sup> Nr. 28, a.a.O. 37.

<sup>88</sup> Nr. 28, a.a.O. 38. Die Nähe zur fünften These der *Barmer Theologischen Erklärung* überrascht. Dort heißt es, dass der Staat «nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens... für Recht und Frieden zu sorgen» hat. Vgl. Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen. Teilband 2 1997, 262.

<sup>89</sup> Nr. 29, a.a.O. 41. <sup>90</sup> Nr. 28, a.a.O. 39. <sup>91</sup> Nr. 31, a.a.O. 46f.

<sup>92</sup> Nr. 34, a.a.O. 50. <sup>93</sup> Nr. 36, a.a.O. 51f.

<sup>94</sup> Nr. 38, a.a.O. 53. <sup>95</sup> Nr. 7, a.a.O. 13.

JAN-HEINER TÜCK · FREIBURG

## «WARUM HAST DU GESCHWIEGEN?»

### *Der deutsche Papst in Auschwitz*

Ein deutscher Papst in Auschwitz? Wird er am Ort des Schreckens die richtigen Worte und Gesten finden? Kann er nach Johannes Paul II. auf diesem schwierigen Terrain überhaupt Wegweisendes sagen? Immer wieder war im Vorfeld des Auschwitz-Besuches am 28. Mai 2006 zu hören, dass Benedikt XVI. hier kaum Spielraum für Neues bleibe. In der Tat hat sich sein Vorgänger Johannes Paul II. wie kein zweiter Papst um die Neujustierung des aus dem Lot geratenen Verhältnisses der katholischen Kirche zum Judentum<sup>1</sup> eingesetzt. Karol Wojtyła, der in Wadowice – unweit von Auschwitz – aufgewachsen ist, hatte nicht nur jüdische Freunde, denen er zeitlebens verbunden war, er hat auch 1986 als erster Papst der Geschichte eine Synagoge aufgesucht und die unvergessene Wendung von den Juden als den «bevorzugten» und «älteren Brüdern des Glaubens»<sup>2</sup> geprägt. Während des Jubiläumsjahres 2000 hat er die Hypotheken des kirchlichen Antijudaismus zum Thema einer Vergebungsbitte gemacht und dadurch die Reinigung des Gedächtnisses (*purificazione della memoria*) vorangetrieben. Bei seiner Israel-Reise im selben Jahr hat er die Gedenkstätte *Yad VaShem* besucht und schweigend an der Jerusalemer Westmauer gebetet<sup>3</sup> – sichtbare Zeichen seiner Verbundenheit mit dem jüdischen Volk. Ob bei aller Papstverehrung die päpstliche Antijudaismuskritik im kollektiven Gedächtnis des polnischen Katholizismus – und nicht nur dort – bereits voll angekommen ist, darf angesichts mancher Äußerungen bezweifelt werden. Immer noch scheinen manche Polen, deren Volk durch die Nationalsozialisten Millionen von Opfern zu beklagen hat, die Juden weniger als Brüder (und Schwestern) im Leiden, denn als heimliche Rivalen um die Anerkennung als Opfer zu betrachten.

JAN-HEINER TÜCK; Dr. theol., geb. 1967, Studium der Theologie und Germanistik in Tübingen und München. Wissenschaftlicher Assistent an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg i.Br. Derzeit Gastprofessor für Dogmatik an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien. Verheiratet, vier Kinder. Redaktionsbeirat dieser Zeitschrift.

Umso wichtiger ist es, dass Benedikt XVI. das Erbe seines Vorgängers bei seinem Polen-Besuch im Mai diesen Jahres<sup>4</sup> entschieden weitergeführt hat. Allein, dass er dies als «Sohn des deutschen Volkes» getan hat, zeigt bei aller Kontinuität doch auch das Neue. Der polnische Pontifex gehörte einer Nation an, die selbst gezieltes Opfer des NS-Regimes geworden ist; Benedikt hingegen stammt aus Deutschland, dem Land der Täter. Schon im Vorfeld hatte er betont, dass er als Oberhaupt der katholischen Kirche Überlebende des Nazi-Terrors treffen und um die Heilung der Wunden der Vergangenheit beten wolle. Die Szenenabfolge seines Besuches war denn auch wohl überlegt. Anders als die NS-Größen fuhr der Papst nicht mit einer Limousine, sondern schritt zu Fuß durch das Lagertor, das mit der zynischen Aufschrift «Arbeit macht frei» versehen ist, und begab sich zur Todesmauer, an der unzählige KZ-Insassen willkürlich erschossen worden waren. An dieser Stätte des Leidens hielt der Papst inne, betete einige Minuten schweigend, verneigte sich und entzündete eine Kerze. Stillstand der Zeit, um der verstummten Schreie der Toten zu gedenken, ihr Geschick dem Gott des Lebens anzuempfehlen. Erst danach begrüßte Benedikt XVI. zweiunddreißig Überlebende des Grauens aus unterschiedlichen Nationen, jeden einzeln, jeden persönlich. Die Sprache der Gesten – Gesichter, Tränen, Hände – war hier sicherlich sprechender als die wenigen Worte, die gewechselt werden konnten. Menschen, die von den Nazis zu antlitzlosen Nummern gestempelt und zur Vernichtung bestimmt worden waren, wurden vom Papst als Personen mit Stimme und Gesicht gewürdigt, wobei ins Auge fiel, dass es Altersgenossen waren, die hier zusammenkamen. Der Schauspieler August Kowalczyk sagte später: «Ist das nicht ein Wunder, dass ich genau 64 Jahre nach den Exekutionen auf der anderen Seite des Zellengitters stehe? Mit einem Menschen, der die gleiche Nationalität hat wie meine Peiniger, aber die Soutane des höchsten Würdenträgers der Kirche trägt?»<sup>5</sup> – Ein stilles Gebet in der unterirdischen Todeszelle von Maximilian Kolbe schloss sich an, der 1941 freiwillig an Stelle eines Familienvaters in den Hungerbunker gegangen war und von Johannes Paul II. 1981 als erster Märtyrer der NS-Zeit heiliggesprochen wurde.

Den Höhepunkt bildete zweifellos die eigens für den Besuch in Auschwitz-Birkenau komponierte Gedenkfeier. Der Papst hatte auf eine Messe verzichtet, um die religiösen Gefühle andersgläubiger, vor allem jüdischer Überlebender nicht zu verletzen. Er schritt zunächst die zweiundzwanzig Gedenktafeln ab, die in unterschiedlichen Sprachen an die unzähligen Opfer des ehemaligen Vernichtungslagers erinnern. Auschwitz, der größte Friedhof der Welt, ist ohne Gräber, so dass die Tafeln stellvertretend an die unbestatteten Opfer erinnern. Jugendliche aus den betreffenden Nationen stellten zum Zeichen des Gedenkens Kerzen an den Steintafeln ab. In der



Nähe der Krematorien wurde sodann mit Psalm 22 ein Klagegebet intoniert, welches das beklemmende Gefühl der Gottesfinsternis eindringlich ins Wort bringt: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» – Worte, die der Gekreuzigte vor seinem Tod gebetet hat, wenn man dem Passionsbericht des Matthäus-Evangeliums folgt (vgl. Mt 27,46). Die anschließenden Fürbitten, die in sechs Sprachen von unterschiedlichen religiösen Repräsentanten des Juden- und Christentums vorgetragen wurden, galten vor allem den Opfern. Menschen können und sollen anamnetische Solidarität mit den Toten üben und sie vor dem zweiten Tod, dem Tod des Vergessens, bewahren. Es ist ihr Auftrag, zu mahnen und gegen die aufkeimende Saat des Bösen Widerstand zu leisten. Sie können allerdings den Tod nicht widerrufen. Das ist die Ohnmacht menschlicher Erinnerung. Daher war es zutiefst angemessen, dass in der Gedenkliturgie ein jüdisches Totengebet einkomponiert wurde, das nicht nur die Namen der Konzentrationslager eigens aufführte<sup>6</sup>, sondern auch die Opfer der *memoria Dei* anempfahl. Erst wenn die Namen in die Hand Gottes eingeschrieben sind (vgl. Jes 49,18f.), werden sie endgültig dem Strom des Vergessens entrissen sein. Der Papst selbst beschloss das Gebet mit einer Fürbitte, die er in deutscher Sprache vortrug: «Herr, Du bist der Gott des Friedens, Du bist der Frieden selbst ... Gib, dass alle, die in Eintracht leben, in Frieden ausharren, und dass alle, die entzweit sind, sich wieder versöhnen.» An die Vergebungsbitte, die Johannes Paul II. im Jahr 2000 für die von Christen an Juden verübten Verbrechen vorgetragen hatte<sup>7</sup>, schloss sich damit die Bitte Benedikts XVI. um die Gabe der Versöhnung an – eine Bitte, deren Dringlichkeit auf der Hand liegt, da es Wunden gibt, die so tief sind, dass sie Menschen unfähig machen, zu vergeben. War es Zufall, dass an dieser Stelle der Zeremonie am Himmel ein Regenbogen erschien – Zeichen des Bundes, den Gott nach der Sintflut mit Noah geschlossen hat? Nie wieder werde er eine Flut über alle Wesen aus Fleisch kommen lassen. «Balle ich Wolken über der Erde zusammen und erscheint der Bogen in den Wolken, dann gedenke ich des Bundes, der besteht zwischen mir und euch» (Gen 9,14f.). Die abschließende Ansprache, die der Papst als Oberhaupt der katholischen Kirche in italienischer Sprache vortrug, hatte zweifelsohne besonderes Gewicht.<sup>8</sup> Eingangs betonte der Papst die Singularität der Verbrechen von Auschwitz und wandte sich damit gegen geschichtsrevisionistische Tendenzen, welche die Shoah zu einer Marginalie der Weltgeschichte herunterstufen oder – wie der iranische Präsident Mahmud Ahmadinedschad – schlichtweg als Mythos betrachten. Auch wenn die Rede insgesamt weniger auf die historische Beurteilung der Shoah abzielte, so lässt sich die Aussage, die Verbrechen seien «ohne Parallele in der Geschichte» (9), doch als ein später pontifikalischer Kommentar zum Historikerstreit lesen, in dem die Auffassung, dass sich die NS-Verbrechen historisch vergleichen, einordnen und

objektivieren lassen, durch den Hinweis auf die Analogielosigkeit und Einzigkeit emphatisch bestritten wurde.<sup>9</sup> Gleichzeitig stellte Benedikt XVI. seine Sprachnot am Ort des Grauens heraus: Es falle ihm schwer, als Christ und Papst, der aus Deutschland stamme, die richtigen Worte zu finden. Das bestürzte Schweigen geriet ihm daher zu einem inwendigen Schrei nach Gott: «Warum hast du geschwiegen? Warum konntest du dies alles dulden?» (9) Die diskursive Sprache des Theologen wich hier für einen Augenblick der von Trauer und Ratlosigkeit angereicherten Sprache des Gebets in den Spuren Hiobs.<sup>10</sup> Die bedrängenden Fragen, die ein Ort des Verbrechens wie Auschwitz aufwirft, wurden durch Benedikt XVI. nicht niedergehalten oder beiseite geschoben, sondern ausdrücklich in theodizee-empfindlicher Sprache vor Gott gebracht. Damit näherte er sich der Perspektive der Betroffenen, vor deren unsagbarem Leid er sich zugleich innerlich verbeugte. Mehrfach stellte Benedikt heraus, unmöglich habe er als «Sohn des deutschen Volkes» (10) nicht hierher kommen können. Die bloße Präsenz des Papstes in Auschwitz zeigte, dass die Vergangenheit nicht vergangen ist. Sie geriet zur Mahnung, das jüdische Leid nicht zu vergessen, es im Gegenteil gegenwärtig zu halten, um in Zukunft andere, bessere Wege gehen zu können. Die historische Aussage allerdings, das «deutsche Volk» sei von einer «Schar von Verbrechern» ideologisch instrumentalisiert und missbraucht worden (vgl. 11), war gewiss heikel, weil sie die Demokratiemüdigkeit und Ideologiefanfälligkeit weiter Teile der deutschen Bevölkerung nicht eigens ins Wort brachte. Die teils scharfe Kritik, die dieser Passus der Rede in der internationalen Presse gefunden hat, dürfte allerdings übersehen haben, dass sich der Papst auf die «feinstufige Begrifflichkeit des Historikers» und «seine quellengestützten Unterscheidungen von Mittätern, Mitwissern und Mitläufern»<sup>11</sup> nicht eingelassen hat. Falls Benedikt deutlich machen wollte, dass nicht alle Deutschen Nazis waren, eine pauschale Schuldzuweisung den historischen Realitäten also nicht gerecht wird, hat er dies in einer Formulierung getan, die für manche Ohren eine entschuldigende Note hatte.<sup>12</sup> Bemerkenswerter waren demgegenüber die theologischen Fragen, die sich Benedikt XVI. angesichts des Ortes aufdrängten: Wo war Gott in Auschwitz? Warum hat er geschwiegen? Wie konnte der Triumph des Bösen geschehen? (vgl. 12)

Statt einer theologischen Antwort oder eines theoretischen Theodizeeversuches griff der Papst – wiederum kaum zufällig – auf die Gebetssprache Israels zurück und machte sich die Worte des Klagepsalms zu eigen: «Du hast uns verstoßen an den Ort der Schakale und uns bedeckt mit Finsternis ... Um deinetwillen werden wir getreten Tag für Tag, behandelt wie Schafe, die man zum Schlachten bestimmt hat. Wach auf! Warum schläfst du, Herr? Erwache, verstoß uns nicht für immer! Warum verbirgst du dein Gesicht, vergisst unsere Not und Bedrängnis? Unsere Seele ist in den Staub

hinabgebeugt, unser Leib liegt am Boden. Steh auf – hilf uns! In deiner Huld erlöse uns!» (Ps 44, 20.23–27) In diesem Psalm hat das Leiden Israels paradigmatischen Ausdruck gefunden, und der Respekt vor dieser jahrhundertelangen Leidensgeschichte verbietet es, diesem Leiden mit überkommenen Deutungskategorien einen klaren geschichtstheologischen Sinn zu unterlegen. Die Shoah als Strafe Gottes für begangene Verfehlungen zu deuten, ist zynisch und theologisch inakzeptabel. Nicht minder problematisch wäre es für den Papst, aufgrund der sich auftürmenden Trümmer der menschlichen Freiheitsgeschichte Gott selbst vor das Tribunal der Vernunft zu zitieren und ihn schuldig zu sprechen. Vor beiden Deutungsmustern, die in der Diskussion um eine Theologie nach Auschwitz durchaus vertreten worden sind, warnte der Papst, als er sagte: «Wir können in das Geheimnis Gottes nicht hineinblicken – wir sehen nur Fragmente und vergreifen uns, wenn wir uns zum Richter über Gott oder die Geschichte machen wollen.» (13) Der Mensch könne im letzten nur bei diesem Schrei zu Gott bleiben, wobei der Schrei nicht nur Gott, sondern auch dem eigenen Herzen gelten müsse, auf dass dort die verborgene Gegenwart Gottes wachgehalten und nicht vom «Schlamm der Eigensucht, der Menschenfurcht und der Gleichgültigkeit, des Opportunismus» (13) verdeckt und niedergehalten werde. Die Frage nach Gott angesichts des Leids ist demnach nicht abzukoppeln von der nach dem Menschen und dessen abgründiger Bosheit. Dieser Zusammenhang ist um so wichtiger, als das Problem der Theodizee nicht von der Frage nach der Verantwortung des Menschen, der Anthropodizee, ablenken darf. An dieser Stelle seiner Rede schlug der Papst den Bogen in die Gegenwart, in der er neue Verhängnisse heraufziehen sieht: zum einen den Missbrauch des Gottesnamens zur Rechtfertigung von blinder Gewalt – eine unzweideutige Anspielung auf den militanten Islamismus, der täglich unschuldige Opfer fordert; zum anderen einen schleichenden Zynismus, «der Gott nicht kennt und den Glauben an ihn verhöhnt» (13). An anderer Stelle hatte Joseph Ratzinger diese Symptome bereits als Pathologien des Glaubens und der Vernunft angesprochen.<sup>13</sup> Eine Religion, die den Glauben gegen Fragen der Vernunft immunisiert und fanatische Züge annimmt, ist demnach ebenso heilungsbedürftig wie eine «falsche, von Gott gelöste Vernunft» (14), die im Machbarkeitswahn aufgeht und keine Grenzen mehr anerkennt. Auch in und nach Auschwitz empfahl der Papst den Glauben an einen Gott, der als Logos zugleich Liebe ist, als Therapeutikum gegen religiöse Gewalt und gottvergessenen Zynismus.<sup>14</sup>

Im letzten Teil seiner Rede betonte der Papst noch einmal, dass Auschwitz ein Ort des Gedächtnisses sei, und ließ einige der Steintafeln beredt werden, an denen er zuvor vorübergeschritten war. Der Gedenkstein in hebräischer Sprache erinnere an den Versuch der Nationalsozialisten, das Volk der Juden als ganzes zu zertreten und aus der Landkarte der Mensch-



heit zu tilgen. Dieser Versuch sei letztlich ein Attentat auf Gott selbst gewesen. Denn «im Tiefsten wollten jene Gewalttäter mit dem Austilgen dieses Volkes den Gott töten, der Abraham berufen, der am Sinai gesprochen und dort die bleibend gültigen Maße des Menschenseins aufgerichtet hat.» (15) Mit den Juden, den geschichtlichen Trägern des Ein-Gott-Glaubens und des Dekalogs, den Zeugen des Bundes, sollte Gott selbst ermordet werden, auf dass sich die gottlose Herrschaft der nazistischen Ideologie ohne Schranken etablieren könne. Die theologische Absage an den Antisemitismus konnte gar nicht schärfer artikuliert werden. Benedikt XVI. schrieb dadurch auf seine Weise die Tradition seines Vorgängers Pius XI. fort, der am 6. September 1938 in einer Ansprache gesagt hat: «Der Antisemitismus ist unannehmbar. In geistigem Sinn sind wir alle Semiten.»<sup>15</sup> Dies scheint denjenigen entgangen zu sein, die vom Papst in der üblichen und durchaus abgenutzten Sprache der Politik eine Absage an den Antisemitismus erwartet hatten und anschließend ihre Enttäuschung bekundeten, Benedikt XVI. habe sich nicht entschieden genug gegen Judenfeindschaft und aufkeimenden Rechtsradikalismus ausgesprochen. Seine These aber, dass Antisemitismus eine Form von Anti-Theismus ist, dass – biblisch gesprochen – Gottes Augapfel überall dort angetastet wird, wo sein erwähltes Volk bedroht und verfolgt wird (vgl. Sach 2,12), lässt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig.<sup>16</sup> Außerdem verwies der Papst darauf, dass mit der Vernichtung Israels auch die Wurzel des christlichen Glaubens ausgerissen worden wäre. Nachdem der Papst die Leiden der Polen, der Sinti und Roma und Russen eigens gewürdigt hatte, ging er auch auf die Gedenktafel in deutscher Sprache ein. Während des Dritten Reiches seien die Deutschen, die nach Auschwitz deportiert wurden, als «Abschaum der Nation» (17) hingestellt worden, während sie heute dankbar als Zeugen der Wahrheit und des Guten anerkannt würden. Namentlich erwähnte der Papst Edith Stein, die Jüdin und Deutsche, die zusammen mit ihrer Schwester in Auschwitz umgebracht worden war und ihrem Sterben als Judenchristin und Karmelitin zuvor eine kreuzes-theologische Deutung gegeben hatte. So streifte denn auch der Papst am Ende seiner Rede flüchtig das Motiv, dass Gott sich in der Passion seines Sohnes gewissermaßen selbst dem Inferno des Leidens ausgesetzt und zusammen mit den Opfern gelitten habe.<sup>17</sup> Das Mysterium des Kreuzes mag für Nichtchristen kaum erschwinglich sein; es birgt für Christen die Hoffnung, dass der scheinbar so schwache Gott am Ende doch stärker ist als die Mächte des Bösen – ein Geheimnis, das Licht auch in der finstersten Finsternis verbreiten kann. Gerade in Auschwitz-Birkenau aber habe die Menschheit – wie Benedikt XVI. abschließend andeutete – eine «finstere Schlucht» durchschreiten müssen. Daher sollte das letzte Wort in der Rede des Papstes wiederum ein Psalm Israels haben, der zugleich ein Gebet der Christenheit ist – ein Psalm überdies, der die klagenden Rückfragen an

Gott, wie sie die Psalmen 22 und 44 ins Wort bringen, einmünden lässt in eine Sprache des Vertrauens: «Muss ich auch wandern in finsterner Schlucht, ich fürchte kein Unheil; denn du bist bei mir, dein Stock und dein Stab geben mir Zuversicht.» (Ps 23,4)

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. die instruktive Skizze von H. H. HENRIX, *Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen*, Kevelaer 2004, 21–82 (Lit.).

<sup>2</sup> Vgl. JOHANNES PAUL II., *Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge in Rom am 13. April 1986*, in: R. RENDTORFF – H.H. HENRIX, *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn-München 1988, 106–111, hier 109.

<sup>3</sup> Der Papst hat – jüdischen Brauch aufnehmend – einen Zettel in einen Mauerspalt gesteckt, auf dem sein Gebetsanliegen verzeichnet war. Der Text entspricht – mit Ausnahme der christologischen Schlussformel, die weggelassen wurde – der vierten Vergebungsbitte und lautet: «Gott unserer Väter, du hast Abraham und seine Nachkommen auserwählt, deinen Namen zu den Völkern zu tragen. Wir sind zutiefst betrübt über das Verhalten aller, die im Laufe der Geschichte deine Söhne und Töchter leiden ließen. Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, dass echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes.» Vgl. INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, *Erinnern und Versöhnen*, hg. von G. L. Müller, Freiburg 2000.

<sup>4</sup> Vgl. dazu den Bericht von Z. NOSOWSKI, *Erfreulicher Auftakt. Benedikt XVI. im Heimatland seines Vorgängers*, in: HerKorr 60 (Juni 2006) 344–348.

<sup>5</sup> Zitiert nach J. SPRINGER, *Über der Wunde ein Regenbogen*, in: Christ in der Gegenwart vom 30. Juli 2006.

<sup>6</sup> Das Gebet *El Male Rachamim* lautet: «Gott, du bist voll Erbarmen! Der du in Höhen thronst, der du Ruhe verleihst, im Schatten deiner mächtigen Allgegenwart in den heiligen, himmlischen Sphären, den Unberührten, die leuchten, wie die schillernden Himmelsgewölbe, für unsere Brüder und Schwestern – die Heiligen und Reinen – die ermordet und verbrannt wurden, weil sie dir treu blieben: in Auschwitz, Dachau, Sachsenhausen, Buchenwald, Theresienstadt, Bergen Belsen, Majdanek, Treblinka: für sie beten wir um Erbarmen: für das Andenken ihrer Seelen bei dir, Herr des Erbarmens: öffne ihnen die Tore des Lichts und des ewigen Lebens. Im Paradies mögen sie aufgenommen sein – Gott – nimm sie unter deinen Frieden zum ewigen Leben auf. Lass uns darauf sagen: Amen!»

<sup>7</sup> Vgl. auch: PÄPSTLICHE KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM, *Wir erinnern. Eine Reflexion über die Shoah*, in: Freiburger Rundbrief N.F. 5 (1998) 167–177, hier 176: «Am Ende dieses Jahrtausends will die katholische Kirche ihr tiefes Bedauern über die Verfehlungen ausdrücken, die ihre Söhne und Töchter durch die Zeiten begangen haben. Dies ist ein Akt der Reue (*teschuva*).» Vgl. dazu allerdings den kritischen Kommentar von C. THOMA, *Vatikanische Reue – mit Einschränkungen*, ebd. 161–167.

<sup>8</sup> Die Ansprache ist dokumentiert in: BENEDIKT XVI., *Wo war Gott? Die Rede in Auschwitz*. Mit Beiträgen von E. Wiesel, W. Bartoszewski, J. B. Metz, Freiburg-Basel-Wien 2006 (im Folgenden werden die Seitenzahlen nach dieser Ausgabe im Klammern angegeben).

<sup>9</sup> Vgl. zum Hintergrund: „Historikerstreit“. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München 1987; D. DINER (Hg.), *Zu Historisierung und Historikerstreit*, Frankfurt/M. 1987; H.-U. WEHLER, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit? Ein politischer Essay zum «Historikerstreit»*, München 1988. Auffälligerweise haben im Historikerstreit theologische Motive kaum eine Rolle gespielt. F. MUßNER hat demgegenüber die Analogielosigkeit von Auschwitz auf die Singularität des jüdischen Volkes zurückgeführt und

diese durch zwei biblische Grundmotive illustriert: (1) die Erwählung des jüdischen Volkes aus den Völkern; (2) den von Gott nie gekündigten Bund mit Israel. Vgl. DERS., *Überlegungen eines Biblikers zum «Historikerstreit»*, in: DERS., *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen*, Freiburg-Basel-Wien 1991, 115–120.

<sup>10</sup> J. B. METZ und J. REIKERSTORFER treten seit langem schon für eine theodizee-empfindliche Theologie ein. Vgl. DIES., *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg 2006.

<sup>11</sup> Chr. GEYER, *Der Schrei Hiobs. Der deutsche Papst in Auschwitz*, in: F.A.Z. vom 29. Mai 2006.

<sup>12</sup> In diesem Zusammenhang dürfte der biographische Hinweis aufschlussreich sein, dass Joseph Ratzinger selbst einem katholischen Milieu entstammt, das der nationalsozialistischen Diktatur äußerst reserviert gegenüberstand. Vgl. DERS., *Aus meinem Leben: Erinnerungen (1927–1977)*, München 1998, 16–20.26–45, hier 17: «Mein Vater litt darunter, dass er nun einer Staatsgewalt dienen musste, deren Träger er als Verbrecher ansah.» Ein bemerkenswertes Zeugnis für die Resistenzpotentiale dieses Milieus, das ein deutscher Literaturnobelpreisträger nach wie vor abschätzig als «katholischen Mief» meint etikettieren zu müssen, bietet neuerdings auch J. FEST, *Ich nicht. Erinnerungen an eine Kindheit und Jugend*, Hamburg 2006.

<sup>13</sup> Vgl. J. RATZINGER, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg 2005.

<sup>14</sup> Er streifte damit zugleich ein Motiv seiner Enzyklika *Deus caritas est* (Nr. 1): «In einer Welt, in der mit dem Namen Gottes bisweilen die Rache oder gar die Pflicht zu Hass und Gewalt verbunden wird, ist dies eine Botschaft von hoher Aktualität und von ganz praktischer Bedeutung.»

<sup>15</sup> Zitiert nach: *Wir erinnern. Eine Reflexion über die Shoah*, dokumentiert in: Freiburger Rundbrief N.F. 5 (1998) 167–177, hier 172.

<sup>16</sup> Dies hat zu Recht auch der jüdische Historiker Michael WOLFSOHN herausgestellt in seinem Beitrag: *Ein deutscher Jude begrüßt Benedikt XVI.*, in: F.A.Z. vom 13. September 2006.

<sup>17</sup> In der Generalaudienz vom 31. Mai 2006, also nach seiner Rückkehr nach Rom, hat BENEDIKT XVI. dieses Motiv noch einmal deutlich hervorgehoben: «Angesichts des Grauens von Auschwitz gibt es keine andere Antwort als das Kreuz Christi: die Liebe, die in den tiefsten Abgrund des Bösen hinabgestiegen ist, um den Menschen an der Wurzel des Bösen zu retten, dort wo seine Freiheit sich gegen Gott auflehnen kann.» (39). Vgl. zum Hintergrund auch: J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln <sup>2</sup>1990.



ALEXANDER KISSLER · MÜNCHEN

## AM SCHEIDEWEG

*Benedikt XVI. und das Christentum des 21. Jahrhunderts*

«Sie zogen durch Phrygien und galatisches Land, da sie vom Heiligen Geist gehindert worden, das Wort in Asien zu sagen. Aber nach Mysien gekommen, versuchten sie, nach Bithynien zu gehen. Doch der Geist Jesu ließ sie nicht. So zogen sie über Mysien hin und stiegen nach Troas hinunter. Und ein Gesicht ward nachts dem Paulus zu sehen gegeben: Ein Mazedonier stand da, ermutigte ihn und sagte: Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns. Als er das Gesicht gesehen, suchten wir sogleich nach Mazedonien auszufahren, da wir daraus schlossen: Gott habe uns berufen, ihnen die Heilsbotschaft zu künden.»

Die Einheitsübersetzung vermerkt zu diesen vier Versen aus der Apostelgeschichte knapp: «Der Abschnitt schildert einen Vorgang von weltgeschichtlicher Bedeutung: Das Evangelium gelangt nach Europa.» Der Ruf des Mazedoniers, der Paulus im Traum erscheint und ihn bittet, Kleinasien zu verlassen, in heutiger Terminologie: von der Türkei nach Griechenland zu fahren – dieser Ruf schrieb Geschichte. «Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns.» Von nun an war das Christentum keine regionale Spezialität mehr, die auf den Vorderen Orient, den Nahen Osten sich beschränken ließe.

Ganz in diesem Sinne erklärte der Papst bei seinem Deutschland-Besuch: «Der Geist Gottes selbst hat dem Evangelium den Weg nach Europa gewiesen. [...] «Komm herüber und hilf uns!» Der Ruf, für die Wahrheit des Evangeliums Zeugnis abzulegen, ergeht heute an uns. Unsagbar viel hängt davon ab, ob das Evangelium glaubwürdig verkündigt und gelebt wird. Neu-Evangelisierung ist daher das Gebot der Stunde. [...] Gemeinsam haben wir den Menschen Europas erneut die froh- und freimachende Botschaft des Evangeliums zu verkündigen.»

ALEXANDER KISSLER ist Kulturjournalist im Feuilleton der «Süddeutschen Zeitung», München. Von ihm erschienen zuletzt: «Der deutsche Papst. Benedikt XVI. und seine schwierige Heimat.» (Herder, Freiburg 2005). «Der geklonte Mensch. Das Spiel mit Technik, Träumen und Geld.» (Herder, Freiburg 2006).

Kaum eine Frage lässt diese Deutung offen. Heute wie damals, vor knapp 2000 Jahren, ist Europa dem Papst zufolge ein Missionsland. Wie damals brauche es Apostel, Glaubensboten, die sich aufmachen zu den glaubensfernen, glaubenslosen oder andersgläubigen Menschen. Und er, der Papst, begreift sich als Nachfahre des Paulus. Darum predigte er in der Eucharistiefeier im Hohen Dom zu Paderborn am 22. Juni 1996 so leidenschaftlich über die Apostelgeschichte. Denn das Zitat stammt von Johannes Paul II., ist ein Fundstück aus dessen dritter und letzter Pastoralreise in die Heimat des Martin Luther.

Fast genau zehn Jahre später, im September 2006, besuchte abermals ein Papst Deutschland. Auch er dachte nach über das Traumgesicht von Troas. Benedikt XVI. sprach in seiner Regensburger Vorlesung: «Das Zusammen treffen der biblischen Botschaft und des griechischen Denkens war kein Zufall. Die Vision des heiligen Paulus, dem sich die Wege in Asien verschlossen und der nächstens in einem Gesicht einen Mazedonier sah und ihn rufen hörte: Komm herüber und hilf uns – diese Vision darf als Verdichtung des von innen her nötigen Aufeinanderzugehens zwischen biblischem Glauben und griechischem Fragen gedeutet werden.»

Der Unterschied ist mit Händen zu greifen. Johannes Paul II. interpretierte die Begebenheit sehr handfest, sehr konkret; den Imperativ, den der Grieche an Paulus richtete, machte Johannes Paul II. sich zueigen, richtete ihn seinerseits an sein Paderborner Publikum. Dieses solle alles tun, um Menschen von der christlichen Botschaft zu überzeugen. «Neu-Evangelisierung ist [...] das Gebot der Stunde.» Der Imperativ, die mahnende Aufforderung, war das beliebteste Stilmittel in den Reden des Pontifex aus Wadowice.

Ganz anders klingt es bei Benedikt XVI. Er deutet dieselben Zeilen philosophisch, nicht pädagogisch. Der Sprung über den Hellespont steht bei ihm sinnbildlich für die Öffnung des biblischen, sozusagen des kleinasiatischen Glaubens hin zur griechischen, also europäischen Philosophie. Der Geist Jesu und der Geist des sokratischen Fragens, der Geist des vernünftigen Zweifelns, sind Benedikt zufolge in jenen Tagen verschmolzen. Benedikt XVI. wollte im Medium der Apostelgeschichte vordergründig nicht zur Re-Missionierung Europas aufrufen. Der Papst aus deutschen Landen (und aus deutschen Gelehrtenstuben) wollte in Regensburg einmal mehr zeigen, dass das Christentum an die antike Philosophie anknüpfte, nicht an die vorchristlichen Kulte.

Genau diese These aber von der Geburt des Christentums aus dem Geist der Philosophie mündete dann doch in eine politische Pointe: «Das hier angedeutete innere Zugehen aufeinander, das sich zwischen biblischem Glauben und griechischem philosophischem Fragen vollzogen hat, ist ein nicht nur religionsgeschichtlich, sondern weltgeschichtlich entscheidender

Vorgang, der uns auch heute in Pflicht nimmt. Wenn man diese Begegnung sieht, ist es nicht verwunderlich, dass das Christentum trotz seines Ursprungs und wichtiger Entfaltungen im Orient schließlich seine geschichtlich entscheidende Prägung in Europa gefunden hat. Wir können auch umgekehrt sagen: Diese Begegnung, zu der dann noch das Erbe Roms hinzutritt, hat Europa geschaffen und bleibt die Grundlage dessen, was man mit Recht Europa nennen kann.»

Die gelehrten Regensburger Ausführungen vom September 2006 enthalten folglich an zentraler Stelle die Formel: Europa gleich Jerusalem plus Hellas plus Rom. Schon oft hat Joseph Ratzinger diesen inneren Zusammenhang bekräftigt, am prägnantesten wohl am Vorabend des Todes von Johannes Paul II. Im italienischen Subiaco erklärte der Kurienkardinal, als ihm der «Preis des Heiligen Benedikt für die Förderung des Lebens und der Familie in Europa» verliehen wurde: «Das junge Christentum fand seine Vorläufer nicht so sehr in den anderen Religionen als in der klassischen philosophischen Aufklärung, die den Weg von vielen Traditionen befreite, um sich der Suche nach der Wahrheit, dem Guten und dem einzigen Gott, der über allen Götzen steht, zuzuwenden. Als universale Religion der Verfolgten – jenseits der verschiedenen Staaten und Völker – verweigerte das Christentum dem Staat das Recht, die Religion als ein Teil des Staatswesens zu betrachten. Auf diese Weise hat es die Glaubensfreiheit gefordert. Es definierte alle Menschen unterschiedslos als Geschöpfe und Abbilder Gottes und verkündigte prinzipiell – wenn auch in den notwendigen Grenzen der sozialen Ordnung – deren gleiche Würde. In diesem Sinn ist die Aufklärung christlichen Ursprungs und ist nicht zufälligerweise und ausschließlich im Umfeld des christlichen Glaubens geboren.»

Europa ist demnach das christliche Projekt einer Versöhnung, ja Verschmelzung von Glaube und Vernunft. Wenn Benedikt diese Genese des Abendlandes nun einen Vorgang nennt, «der uns auch heute in Pflicht nimmt», wenn er ferner in dieser Herkunftsgeschichte eine bleibende, also absolute, nicht relativierbare Grundlage des Alten Kontinents sieht – dann ist Europa nur dann Europa, wenn dessen christliche Wurzeln lebenspraktische Folgen haben. Dann kann vermutlich ein Land wie die Türkei, dessen Glaubenslehre bisher kaum die Schule des Zweifels und Fragens durchlaufen hat, nicht europäisch genannt werden.

Ergo gibt sich Benedikt letztlich ebenso kämpferisch wie sein Vorgänger, doch er verzichtet auf alles Imperativische. Benedikts Reden – nicht nur seine Vorlesungen – brauchen die Interpretation, sind also missdeutungsanfällig. Das ist der Preis für einen enormen Zugewinn an Anschlussfähigkeit. Benedikt fasziniert gerade deshalb auch kirchenferne Kreise, weil es nicht länger möglich ist, reflexhaft im Nein zu verharren oder sich im Glanz des Pauschaljubels zu sonnen. Ablehnung wie Zustimmung sind begrün-



dungspflichtig geworden. Darin liegt Benedikts-Modernität. Und daraus ergeben sich die Konturen eines Papsttums für das 21. Jahrhundert – ein welthistorisch neues Papsttum, das im September 2006 zum ersten Mal in Reingestalt zu besichtigen war: in der Regensburger Trias aus Messe, Vorlesung, Abendgebet. Dieser Dreischritt von christlicher Innerlichkeit über dialogische Weltoffenheit hin zu ökumenischer Verantwortung markiert das grundlegend Neue an Benedikts Pontifikat.

Sein Vorgänger besuchte dreimal Deutschland. Jedes Mal las er den Gastgebern die Leviten. In der Kölner Predigt vom 15. November 1980 hieß es: «Ehe und Familie sind [...] ein Netz, das Halt und Einheit gibt und heraushebt aus den Strömungen der Tiefe. Lassen wir nicht zu, dass dieses Netz zerreißt! Staat und Gesellschaft leiten ihren eigenen Zerfall ein, wenn sie Ehe und Familie nicht mehr wirksam fördern und schützen und andere, nichteheliche Lebensgemeinschaften ihnen gleichstellen. [...] Die Ehe ist der einzig angemessene Ort für die Zeugung und Erziehung von Kindern.» So sprach Johannes Paul II. im November 1980 – keine 30 Jahre ist das her, und es klingt, als seien seitdem Welten vergangen. Nicht die «wilden Ehen» von Mann und Frau, sondern die gleichgeschlechtlichen Partnerschaften beschäftigen heute den Vatikan. So türmt sich Vergeblichkeit auf Widrigkeit und bringt neue Vergeblichkeiten hervor.

Sieben Jahre später, anno 1987, war Johannes Paul II. abermals zu Gast bei Freunden. Auf dem Schlossplatz in Münster wurde er eindeutig: «Die Kirche muss auch heute [...] eintreten für die uneingeschränkte Geltung des fünften Gebotes (Du sollst nicht töten!). Entgegen aller Wortkosmetik und Reflexionsverweigerung ahnen doch wohl die allermeisten: Abtreibung ist bewusste Tötung von unschuldigen Menschenleben.» Völlig undenkbar ist es, sich Benedikt XVI. vorzustellen, wie er in ähnlich schroffer Weise Schwangerschaftsabbruch und Mord ineins setzt und gegenteilige Ansichten als Torheiten wider die eigene Intuition abkanzelt – obwohl Benedikt in Fragen des Lebensschutzes ähnlich kompromisslos denkt. Nicht nur die Personen, auch die Zeiten haben sich geändert. Im 21. Jahrhundert muss gerade ein Pontifex maximus argumentieren, muss er werben für das Unverhandelbare und zugleich Freiräume schaffen für das Sehnen und Trachten und Hoffen der noch nicht Überzeugten. Von jenen «katholischen Inseln» abgesehen, die zu vergrößern Benedikt die Jugendlichen Anfang April 2006 beim Weltjugendtag in Rom ermunterte, ist die Wohlstandsgesellschaft der nördlichen Hemisphäre längst Missionsland geworden.

An alle Christen gerichtet war der dramatische Aufruf Johannes Pauls II. im Berliner Olympiastadion am 23. Juni 1996: «Nicht nur politische Diktatoren schränken die Freiheit ein; es braucht ebenso Mut und Kraft, sich gegen den Sog des Zeitgeistes zu behaupten, der sich an Konsum und egoistischem Lebensgenuss orientiert oder gelegentlich mit Kirchenfeindschaft,

ja sogar mit militantem Atheismus liebäugelt. [...] Lasst Euch nicht beirren, wenn Gott und der christliche Glaube auch in unseren Tagen schlecht gemacht oder verspottet werden. Bleibt der Wahrheit treu, die Christus ist. [...] Widersteht der Kultur des Hasses und des Todes, unter welchem Gewand sie auch immer auftritt. Und werdet nicht müde, Euch gerade für die einzusetzen, deren Leben und Lebenswürde bedroht sind: die Ungeborenen, die Schwerstkranken, die Alten und die vielen Notleidenden unserer Welt.»

Ganz andere Worte fand aus ganz ähnlichem Anlass Benedikt XVI. in seiner Münchner Predigt zum Auftakt seiner Pastoralreise nach Bayern: «Die Nächstenliebe, die zuallererst Sorge um die Gerechtigkeit ist, ist der Prüfstein des Glaubens und der Gottesliebe. [...] Jesus wendet sich den Leidenden zu, denen, die an den Rand der Gesellschaft gedrängt sind. [...] Das geht natürlich uns alle an: Jesus zeigt die Richtung unseres Tuns an. Der ganze Vorgang hat aber noch eine tiefere Dimension, auf die die Kirchenväter [...] mit Nachdruck hingewiesen haben und die auch uns heute in hohem Maße angeht. [...] Es gibt nicht nur die physische Gehörlosigkeit, die den Menschen weitgehend vom sozialen Leben abschneidet. Es gibt eine Schwerhörigkeit Gott gegenüber, an der wir gerade in dieser Zeit leiden. Wir können ihn einfach nicht mehr hören – zu viele andere Frequenzen haben wir im Ohr. Was über ihn gesagt wird, erscheint vorwissenschaftlich, nicht mehr in unsere Zeit passend. Mit der Schwerhörigkeit oder gar Taubheit Gott gegenüber verliert sich natürlich auch unsere Fähigkeit, mit ihm und zu ihm zu sprechen. So aber fehlt uns eine entscheidende Wahrnehmung. Unsere inneren Sinne drohen abzusterben.»

Benedikt XVI. fordert wie Johannes Paul II. ein starkes soziales Engagement. Am Rand der Gesellschaft, bei den Armen, Unmündigen, Verzweifelten, Stummen und Immobilen ist der einzig legitime Platz der Christen. Dann aber folgt, im Umfang deutlich größer, die Entfaltung der «tieferen Dimension», die geistliche Lektüre. Soziales Engagement müsse getragen sein von einer gläubigen Lebensweise. Die helfende Hand darf die betende Seele nicht ersetzen, das Scheckbuch nicht die Mitfeier der Eucharistie. Ausdrücklich in Deutschland sei die Gefahr einer solchen spirituellen Unwucht sehr real. Im Klartext: Deutsche, werdet frommer, haltet die Kirche nicht für einen humanistischen Verein! So unvermittelt aber würde es Benedikt XVI. nicht formulieren.

Johannes Paul II. hatte ein prinzipiell dramatisches Weltverständnis. Die Welt war ihm die Bühne eines ewigen Kampfes von Gut und Böse. Wenn es der liturgische Kalender nahe legt, kann auch Benedikt in eindringlichen Worten die Realität des Bösen und die Verlockungen der Sünde darstellen. Zu Beginn etwa der Fastenzeit des Jahres 2006 führte Benedikt eine Bußprozession an und predigte: «Der Christ muss jeden Tag [...] einen Kampf kämpfen, so wie Christus ihn in der Wüste Juda bestanden hat. [...] Es

handelt sich um einen geistlichen Kampf, der sich gegen die Sünde richtet, und letztlich gegen Satan, Ursprung und Anfang jeder Sünde. [...] Christliche Existenz ist ein ständiger Kampf, in dem die Waffen des Gebetes, des Fastens und der Buße gebraucht werden müssen.» Solche Töne aber bleiben die Ausnahme. Das kulturkritische Fundament, der eine Pfeiler der Ratzinger'schen Weltansicht, ist noch vorhanden; doch selten wird es explizit zur Sprache gebracht. Auf den Mahner Wojtyła folgte Ratzinger, der Mut- und Muntermacher.

Damit ist natürlich das welthistorisch Neue am Pontifikat Benedikts nicht hinreichend benannt. Dass der durch und durch von den Erfahrungen des Kalten Kriegs geprägte Wojtyła einen stärker historisch geprägten Weltzugang hatte als der deutsch-römische Gelehrte, kann kaum überraschen. Von diesen biographischen Kontingenzen abgesehen, hat Benedikt ein sehr spezifisches, ein sehr eigenes Bild von Kirche und Christenheit. Beide will er, merkantil gesprochen, neu positionieren auf dem Markt der Sinnangebote und auf der Bühne des Weltgeschehens. Um diesen Wandel zu erfassen, ist es nötig, sich die Ereignisse des 12. September 2006 zu vergegenwärtigen. Der Tag zu Regensburg könnte die Magna Charta sein eines Christentums für das 21. Jahrhundert.

Der Tag begann im Schein der frühen Sonne mit dem katholischen Basisprogramm, der Messe. Auf dem Islinger Feld predigte Benedikt über Licht und Gesicht. Leitmotivisch zogen sich diese beiden Begriffe durch die Tage auf bayerischem Boden. Tags zuvor etwa, im Münchner Liebfraundom, hatte er über das Taufkleid gesagt: «Die weißen Gewänder bedeuten, dass wir im Glauben Licht werden, das Dunkel, die Lüge, die Verstellung, das Böse überhaupt ablegen und helle, gottgemäße Menschen werden. Das Taufkleid wie das weiße Kleid bei der Erstkommunion möchte uns daran erinnern und sagen: Werde durch das Mitleben mit Jesus [...] selbst ein heller Mensch, ein Mensch der Wahrheit und der Güte – ein Mensch, aus dem das Gute, die Güte Gottes selbst herausleuchtet.» In der Osterpredigt 2006 hatte er das Geheimnis der Taufe auf die kurze Formel gebracht: «Ich, doch nicht mehr ich.» Der Mensch also wandelt sich grundlegend durch den Bund des Glaubens und bleibt doch im Kern er selbst. Christen, sagte einst Paul Tillich, Christen sind Verwandelte. Und die Tiefe ihrer Verwandlung im Hier und Jetzt, folgert Benedikt, erkennt man daran, ob und in welchem Maße sie der Güte, der Wahrheit, der Liebe zum Durchbruch verhelfen.

Auf dem Islinger Feld ergänzte Benedikt die theologischen Bestimmungen der Taufe um deren soziale Dimension. Weil in der Taufe Gott auf den Menschen zugeht, solle der Mensch durch sein Leben auf Gott und das heißt eben auch: auf den Mitmenschen zugehen. Womit wir beim zweiten Schlüsselbegriff angekommen wären, dem Gesicht. Wenige Tage vor der



Reise nach Deutschland, am 1. September 2006, hatte Benedikt die Kapuzinerkirche von Manoppello besucht. Dort befindet sich seit mindestens dem 17. Jahrhundert ein geheimnisvolles Tuch aus Muschelseide. Obwohl dieses Material nicht bemalt werden kann, hat sich auf dem Tuch das Gesicht eines jungen Mannes fotografisch exakt erhalten. Man behauptet, es handele sich um die Züge des Auferstandenen; womöglich habe das Tuch zuoberst auf dem Leichnam Jesu gelegen. Dass Benedikt dem kleinen Stück Stoff einen Besuch abstattete, fügt sich in seine Theologie vom Antlitz. In einem kaum beachteten Aufsatz von Anfang 2005 schreibt Joseph Ratzinger: «Die Jünger Jesu sind Menschen, die Gottes Gesicht suchen. [...] Schon die wesentliche Frömmigkeitshaltung des Alten Testaments wird in einer Reihe von Texten als «Suchen nach Gottes Angesicht» umschrieben. [...] Sehen Gottes geschieht in dieser Welt in der Weise der Nachfolge Christi; Sehen ist Gehen.»

Auf dem Islinger Feld begründete Benedikt seine Kernaussage – «Der Glaube ist einfach» – mit ebendiesem Antlitz. Christlicher Glaube bedeute, an den Gott mit einem «menschlichen Gesicht» zu glauben. «Heute, wo wir die Pathologien, die lebensgefährlichen Erkrankungen der Religion und der Vernunft sehen, die Zerstörungen des Gottesbildes durch Hass und Fanatismus, ist es wichtig, klar zu sagen, welchem Gott wir glauben und zu diesem menschlichen Antlitz Gottes zu stehen.» Nur so könne man Gottesangst und Weltangst besiegen. Urplötzlich hat damit die geistliche Lektüre des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, hat die Entfaltung des Taufgeheimnisses eine zutiefst soziale und eminent politische Dimension erhalten. Genau dieser Übergang von Spiritualität in Politik ist kennzeichnend für das Denken Joseph Ratzingers. Wer sich versenkt in Jesus und dessen stellvertretende Passion, wie sie im Gesicht erscheint, der landet Benedikt zufolge bei den unverhandelbaren Prinzipien menschlichen Zusammenlebens, bei Menschenwürde, Gerechtigkeit, Lebensschutz. Und der landet bei dem unterscheidend Christlichen, beim trinitarischen Gott, der Mensch wurde und ein Menschengesicht trug.

Die Historizität des christlichen Gottes – dass Gott der Geschichte nicht stumm gegenüber steht in luftigen Höhen, dass er eben kein unbewegter Beweger ist, sondern ein Akteur innerhalb der menschlichen Geschichte -- hielt schon der Nachwuchstheologe Ratzinger in seiner Habilitation über Bonaventura für zentral. Der Präfekt der Glaubenskongregation erklärte im Mai 2003 zum hundertjährigen Bestehen der damals von ihm geleiteten Päpstlichen Bibelkommission: «Für den Glauben, der aus der Bibel kommt, ist gerade der Realismus des Geschehenseins von innen her konstitutiv. Ein Gott, der nicht in die Geschichte eingreifen und sich nicht in ihr zeigen kann, ist nicht der Gott der Bibel.» Nur ein solches Gottesbild ist in den Auseinandersetzungen der Gegenwart für Benedikt XVI. das Heilmittel

gegen die besagten «lebensgefährlichen Erkrankungen der Religion und der Vernunft.» Religiöser Fundamentalismus und ein oft dogmatisch gewordener Naturalismus der Wissenschaften sind demnach Krankheiten. Forscher, die alles meinen kausal erklären zu können, Lebenswissenschaftler, die die Person zur Illusion und den Menschen zum Produkt seiner Gene erklären, aber auch die Prediger Heiliger Kriege versündigen sich ergo an einem so verstandenen Gott. «Es ist wichtig, klar zu sagen, welchem Gott wir glauben und zu diesem menschlichen Antlitz Gottes zu stehen.»

Das verbindende Glied zwischen Messe und Vorlesung, zwischen Vormittag im Freien und Nachmittag im Auditorium Maximum war denn auch die Frage nach der Vernünftigkeit des Glaubens. «Wir glauben», hatte Benedikt auf dem Islinger Feld erklärt, «dass das ewige Wort, die Vernunft am Anfang steht und nicht die Unvernunft.» Eine christliche Schöpfungslehre sieht folglich in der Materie ein Produkt des Geistes, der ihr vorausging. Am Anfang, heißt das, war das Wort, war nicht der Zufall, war nicht das blinde Geschick, und es folgte eine notwendige Weiter-, ja Höherentwicklung hin zu jener geistdurchwirkten Materie, die wir Mensch nennen. Wäre der Mensch, so Benedikt, ein bloßer «Zufall der Evolution», wäre er «im letzten doch auch etwas Unvernünftiges». Kaum anders hatte Joseph Ratzinger in der Rede von Subiaco die Alternative zugespitzt auf die «Frage, ob die Welt aus dem Unvernünftigen hervorgegangen und die Vernunft daher nichts Anderes sei als ein vielleicht sogar schädliches «Unterprodukt» der Entwicklung der Welt, oder ob die Welt von der Vernunft her stammt und diese folglich ihr Kriterium und Ziel ist.»

Wie immer man die christliche Kosmogonie von anderen Erzählungen abgrenzen mag, etwa von der Großen Erzählung des Charles Darwin: Zielpunkt einer solchen Uranfänglichkeit ist der Mensch als Vernunftwesen. In der Tat macht es einen gewaltigen, einen existenziellen Unterschied, ob der Mensch sich mühsam alle Kategorien seines Menschseins antrainieren muss, ob er die eigene Natur gleichsam besiegen muss – oder ob ein Sensorium für das Vernünftige um ihn immer schon in ihm angelegt ist. Ob der Mensch eine Tabula rasa ist, eine leere Tafel, die sich mit jedem beliebigen Wertesystem beschreiben lässt, – oder ob die Dressur des Menschen zum Erfüllungsgehilfen fremder Ansprüche, eigener Begierden eine innere Schranke findet. Ob es ein sinnvoller Satz ist, dass man sich an sich selbst versündigen kann, – oder ob des Menschen Wille sein alleiniges Himmelreich ist. In der Ära einer zunehmend entgrenzenden, da entgrenzten instrumentellen Vernunft, im Zeitalter einer «praktisch unbegrenzten Kontrolle über die Lebensprozesse», das die Väter des Klon-Schafs Dolly, Ian Wilmut und Ken Campbell, angebrochen glauben, entscheidet sich an dieser Frage die Zukunftsfähigkeit des Homo sapiens.

Auf dem Islinger Feld war das Bekenntnis zu Gott als «schöpferischer Vernunft» eingebettet in eine Predigt. In klaren Hauptsätzen, weitgehend fremdwortfrei, hatte der Bischof von Rom für seinen Glauben geworben – und für eine Welt, in der dank dieses Glaubens Angst, Hass und Gewalt überwunden werden können. Im Auditorium Maximum hielt Joseph Ratzinger dann ausdrücklich eine Vorlesung. Schon die Bezeichnung ließ aufhorchen. Ein Papst, der gewissermaßen mutwillig aus der Rolle fällt, wäre in früheren Zeiten undenkbar gewesen. Für eine Stunde wollte Benedikt XVI. noch einmal reden als der, der er jenseits des Amtes geblieben ist, als Universitätstheologe mit einem ganz spezifischen Interesse an der, wie er es Anfang 2004 gegenüber Jürgen Habermas formulierte, «notwendigen Korrelationalität von Vernunft und Glaube, Vernunft und Religion, die zu gegenseitiger Reinigung und Heilung berufen sind und die sich gegenseitig brauchen und das gegenseitig anerkennen müssen.» Die Stunde im Audimax sollte ein solches Beispiel angewandter Korrelationalität sein. Mit wissenschaftlicher Methode sollte über den Glauben vernünftig geredet werden. Keine lehramtliche Äußerung stand auf dem Programm, auch keine diplomatische Initiative zur Sicherung des Weltfriedens.

Stets spricht Joseph Ratzinger anlass- und publikumsbezogen; auch in dieser Hinsicht unterscheidet er sich erheblich von Karol Wojtyła. Benedikt XVI. hält sich an die Formgesetze der jeweiligen literarischen Gattung. Darum meinte er, im universitären Rahmen eine gelehrte Debatte führen zu können, mit Fremdwörtern und Fußnoten. Jede andere Annahme hätte seine eigenen Überzeugungen massiv unterlaufen. Schließlich endete die Regensburger Vorlesung mit einem leidenschaftlichen Appell für die universitäre Einbindung der Theologie. Die Gottesrede muss und soll sich nämlich beteiligen am Streit der Fakultäten, soll und muss zu sich selbst ein kritisches Verhältnis gewinnen. Sieht man von diesen Voraussetzungen ab und deutet die Vorlesung als reine Verkündigung, landet man bei jenen heillosen, sinnwidrigen Verwicklungen, die von Regensburg dann ausgingen.

In seiner Begrüßung formulierte der Rektor der Universität Regensburg sehr schlank: «Unvoreingenommenes Akzeptieren von Vielfalt schützt vor Fundamentalismus.» Dass die katholische Kirche selbst eine harte Schule durchlaufen musste, ehe sie zur dieser Einsicht gelangte, ist anno 2006 eine banale, aber wichtige Erkenntnis.

Benedikt beginnt seine Rede mit einer sehnsuchtsvollen Erinnerung an die «alte Ordinarien-Universität». Damals, Ende der 50er, Anfang der 60er Jahre gab es noch einen «Dies academicus, an dem sich Professoren aller Fakultäten den Studenten der gesamten Universität vorstellten». Der anekdotische Einstieg eröffnet ein breites Panorama: Eine Universität muss demnach eine Universitas sein, eine schöpferische Einheit verschiedener Disziplinen; Spezialisierung und Fragmentierung, wie sie im Zeitalter



modular verklappter Hochschulen traurige Urstände feiern, sind seine Sache nicht, Exzellenzwettbewerbe unter dem Primat zweckorientierter Naturwissenschaften ebenso wenig. Erst der regelmäßige Austausch über die Institutsgrenzen hinweg verbürge den «inneren Zusammenhalt im Kosmos der Vernunft». Wissenschaft braucht Austausch und Dialog, der Theologe braucht den Nicht-Theologen, der Skeptiker aber auch den Frommen.

Mit einer charakteristischen Wendung schließt Benedikt den autobiographischen und ideengeschichtlichen Einleitungsteil ab: «All dies ist mir wieder in den Sinn gekommen, als ich kürzlich den [...] Teil des Dialogs las, den der gelehrte byzantinische Kaiser Manuel II. Palaeologos wohl 1391 im Winterlager zu Ankara mit einem gebildeten Perser über Christentum und Islam und beider Wahrheit führte.»

«All dies ist mir wieder in den Sinn gekommen»: das meint eben die Universität als Stätte des Dialogs, meint Theologie als Mitstreiterin im Ringen um Wahrheit, meint aber auch das Christentum als Gesprächspartner nicht-christlicher Antipoden. An all das dachte Joseph Ratzinger, als er las, wie Manuel II. sich «in erstaunlich schroffer Form [...] mit der zentralen Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gewalt überhaupt an seinen Gesprächspartner wandte. Er sagt: «Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten». Der Kaiser begründet dann eingehend, warum Glaubensverbreitung durch Gewalt widersinnig ist. Sie steht im Widerspruch zum Wesen Gottes und zum Wesen der Seele. «Gott hat kein Gefallen am Blut, und nicht vernunftgemäß zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider. Der Glaube ist Frucht der Seele, nicht des Körpers. [...]».

Die Verbindung von Gottes Wesen und dem Wesen der Seele, die beide eine Manifestation der Vernunft seien, ist ein Gedanke aus der Predigt vom Vormittag. Neu ist die dezidierte Abgrenzung des christlichen vom islamischen Gottesbild. Gewiss, an diese Gegenüberstellung wird Benedikt schon gedacht haben, als er auf dem Islinger Feld bekannte: «Es ist wichtig, klar zu sagen, welchem Gott wir glauben und zu diesem menschlichen Antlitz Gottes zu stehen.» Erst nun aber benennt er ausdrücklich einen «Scheideweg». Die beiden großen monotheistischen Religionen Christentum und Islam haben demnach einen unterschiedlichen Zugang zu ihrem Gott. Kann es deshalb noch, wie es im abrahamischen Dialog heißt und im Zweiten Vatikanum festgeschrieben wurde, der eine, derselbe Gott sein, zu dem Muslime wie Christen beten? Diese Frage ließ Benedikt in Regensburg offen.

Der «Scheideweg», der uns «heute ganz unmittelbar herausfordert», besteht darin, dass laut «moslemischer Lehre [...] Gott absolut transzendent» sei. So erklärt es Adel Theodor Khoury, auf den Benedikt sich bezieht.

«Absolut transzendent», also jenseits aller menschlicher Kategorien, auch jenseits der Geschichte und jenseits der Vernunft, könnte der muslimische Gott tun, was ihm beliebt, könnte auch Götzendienst verlangen oder sonstige vernunftwidrige Praktiken, ja selbst das Unwahre und das Böse. So sehen es zumindest einige – wir müssen wohl ergänzen: einige wenige muslimische Gelehrte.

In einem «Offenen Brief an Seine Heiligkeit» haben 38 hochrangige muslimische Gelehrte, darunter die Großmuftis der Republik Ägypten, Istanbul und des Sultanats Oman, der Generalsekretär des Ministeriums für Religionsangelegenheiten in Kuwait und der Generaldirektor der Islamischen Organisation für Erziehung, Wissenschaft und Kultur aus Marokko, diese These zum Anknüpfungspunkt genommen für ein theologisches Streitgespräch, wie es sich Benedikt erhofft haben mag. Sie schreiben, der von Khoury als Gewährsmann genannte Ibn Hazn, gestorben 1069, sei «eine verdienstvolle, aber doch eine Randfigur, welche zur Zahiri-Rechtsschule gehörte, der heute in der islamischen Welt niemand mehr folgt.» Das Gesprächsangebot Benedikts wurde mit dem Offenen Brief höflich, abgewogen, seriös erwidert, und das ist gewiss – trotz aller möglichen Einseitigkeiten in der Darstellung des Korans – ein ermutigendes Zeichen. Umstritten etwa bleibt, ob die Zahiri-Rechtsschule tatsächlich eine überwundene Lesart darstellt oder nicht doch in fundamentalistischen Kreisen weiter gepflegt wird. Umstritten ist ebenso, wo die «legitime Selbstverteidigung» der Muslime beginnt, wo sie endet.

Insofern dauert das Gespräch noch an, ist nicht ausgemacht, wie dramatisch die aktuellen Auswirkungen eines historischen Scheidewegs sind. Diese Ambivalenz aber zu verschweigen, wäre unvereinbar mit dem Wahrheitspostulat, das Benedikt auch im interreligiösen Dialog verwirklicht sehen will. Johannes Paul II. hatte ein pragmatischeres Dialogverständnis. Er besuchte als erster Papst ein muslimisches Land, er lud zum Weltreligionstreffen von Assisi, beides mit ein und demselben Ziel: in der Praxis, im Tun und im Beten sollten die vielfältig getrennten Religionen ihre gemeinsame Friedensliebe bekunden. Benedikt hingegen stellt die Wahrheitsfrage ins Zentrum und damit die Orthodoxie über die Orthopraxie. In der Vesper am Abend des so weit in die Zukunft ragenden Tags von Regensburg hat er diese Schwerpunktverlagerung weiter ausgeführt.

Der christliche Glaube ist in Benedikts Herleitung von Anfang an eine Synthese aus griechischer Philosophie und biblischer Botschaft, aus Zweifel und Bekenntnis. Die Formel aus der Apostelgeschichte, «Komm herüber und hilf uns», bezeichnet die Verschmelzung der beiden Elemente. Aus eigenem Verschulden aber haben die Christen diesen Ursprung verdunkelt. Die hauptsächliche Stoßrichtung der Vorlesung waren eben diese antihellenistischen Kräfte, die der Mitte des Christentums entsprangen. Bene-



dikt spricht von drei Wellen der Enthellenisierung – dreimal habe das Christentum sich gegen den Geist des Anfangs gewendet, gegen den Geist der griechischen Philosophie.

Die erste Welle ortet Benedikt in der Reformation. Ihr erschien der Glaube «eingehaust in ein philosophisches System. Das Sola Scriptura sucht demgegenüber die reine Urgestalt des Glaubens, wie er im biblischen Wort ursprünglich da ist.» Die zweite Welle habe die «liberale Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts» ins Werk gesetzt, vor allem der Entmythologisierung Adolf von Harnack. An diesem missfällt Benedikt, dass er Jesus zum «Vater einer menschenfreundlichen moralischen Botschaft» entstellt habe. Eine solche subjektivistische Lesart aber sei «für die Menschheit gefährlich. Wir sehen es an den uns bedrohenden Pathologien der Religion und der Vernunft.» Bezeichnenderweise hat Adolf von Harnacks «Wesen des Christentums», erschienen 1900, einen ähnlich scharfen Protest von jüdischer Seite erfahren. Rabbiner Leo Baeck warf von Harnack, dessen Jesus alles Jüdischen entkleidet war, eine hemmungslos privatistische Lesart der Bibel vor; nicht «Wesen des Christentums» müsse das Buch heißen, sondern «Mein Christentum». Leo Baeck schrieb auch jene Sätze, die Joseph Ratzinger gewiss mit einem Nicken quittierte: «Judentum hat seine geschichtlichen Wurzeln, es ruht auf der Tradition. Es gibt keine Tradition ohne Überzeugung, so wie es keine Überzeugung ohne die Tradition gibt.» Für Benedikt ist die jüdische Religion das «lebendige und gültige Grundmuster» des Christentums.

Die dritte und bisher letzte Welle der von Benedikt kritisierten Enthellenisierung, die wir getrost auch Säkularisierung nennen können, ereignet sich zurzeit. In den Wissenschaften dominiert laut Benedikt ein Vernunftbegriff, der als vernünftig nur gelten lasse, was im Experiment Bestätigung findet. Eine solcherart eingeeengte Vernunft aber «ist unfähig zum Dialog der Kulturen». Konkret: Wie sollen die Gebildeten des Westens mit anderen Kulturen ins Gespräch kommen, wenn sie deren religiöses Wissen als unvernünftig aussortieren? Was haben sich ein muslimischer Staatsmann, der stolz ist auf seinen Glauben, und ein westlicher Politiker, der stolz ist auf seine religiöse Unmusikalität, im Tiefsten zu sagen? Vermutlich sehr, sehr wenig. Wenn überhaupt, dann hätten also die säkularen Eliten und die Protestanten in der Nachfolge von Harnacks Grund, sich von Benedikts Worten getroffen zu fühlen. Statt dessen erklärten Muslime, der Papst habe sich als Kreuzritter offenbart.

Zum einen liegen die politisch allzu leicht instrumentalisierbaren Wallungen innerhalb der muslimischen Welt daran, dass der Papst sich die Freiheit eines Akademikers nahm und einen oströmischen Kaiser mit den Worten zitierte, Muhammad habe nur Schlechtes und Inhumanes in die Welt gebracht. Die Verwendung von Zitaten ist statthaft, ja geboten in akademischen Diskursen; in diesem Amt, in dieser Rolle, aus der ganz her-



auszufallen unmöglich ist, zeugt genau dieses Zitat von keinem diplomatischen Geschick. Andererseits problematisiert Kaiser Manuel sehr pointiert die Wahrheitsfrage, um die Benedikt den interreligiösen Dialog erweitert sehen möchte. Es muss doch heute möglich sein, lautet die Botschaft, sich wie damals anno 1391 gemeinsam an einen Tisch zu setzen und den anderen zu fragen: Welchem Gott glaubst du? Welches Gesicht hat dein Gott? Macht er die Welt hell?

Gerade der Islam, sagte Ratzinger Ende 2004, kann in einem solchen Gespräch eine «positive Herausforderung» sein. «Der feste Glaube der Muslime an Gott ist eine positive Herausforderung an uns. Ihr Bewusstsein, dass wir unter dem letzten Gericht Gottes stehen [...], haben wir ein wenig verloren.» Umgekehrt aber täte dem Islam jene Erfahrung gut, in die die Regensburger Vorlesung mündete: dass die Theologie teilhaben muss am universitären Diskurs, dass sie sich öffnen muss für historische Methoden und hermeneutische Anfragen, dass Wissenschaft und Verkündigung einander nicht widersprechen. Bezeichnenderweise ist die sogenannte Koranwissenschaft, wie sie an den Universitäten der muslimischen Welt gelehrt wird, meist eine pädagogische Auffächerung der Suren, eine reine Propaganda fidei.

In welche Weise aber können Christen die «positive Herausforderung» fruchtbar machen? Die Antwort lieferte die ökumenische Abendvesper am selben Tag von Regensburg. Protestantische, katholische, orthodoxe Christen sind aufgerufen, ihren Glauben gemeinsam und durchaus auch im Widerstreit mit anderen Glaubensformationen mutig, authentisch, unverkürzt zu bekennen. «Wer Gott ist, wissen wir durch Jesus Christus: den einzigen, der Gott ist. [...] In der Zeit der multireligiösen Begegnungen sind wir leicht versucht, dieses zentrale Bekenntnis etwas abzuschwächen oder gar zu verstecken. Aber damit dienen wir der Begegnung nicht und nicht dem Dialog. Damit machen wir Gott nur unzugänglicher, für die anderen und für uns selbst. Es ist wichtig, dass wir unser Gottesbild ganz und nicht nur fragmentiert zur Sprache bringen. Damit wir es können, muss unsere eigene Gemeinschaft mit Christus, unsere Liebe zu ihm wachsen und tiefer werden. In diesem gemeinsamen Bekenntnis und in dieser gemeinsamen Aufgabe gibt es keine Trennung zwischen uns.»

So schließt sich der Kreis. Das christliche Gottesbild drängt zum Bekenntnis. Spezifisch christlich ist ein Gott mit menschlichem Antlitz, und erst auf der Grundlage eines solchen unverhandelbaren Zeugnisses kann der weite Raum des Verhandelbaren kraftvoll durchschritten werden. Zugespitzt formuliert: Muhammad ist für Muslime ein Prophet, Jesus von Nazareth ist für Christen Gott. Benedikt XVI., der das Scheitern vieler interreligiöser Dialoge erlebt hat, will diese vom Kopf auf die Füße stellen. Ein theologischer Streit im Geist der Liebe soll an die Stelle treten oft be-

drückend folgenloser Allverbrüderungen. Und das Licht der Vernunft soll leuchten auch denen, die mit der Taschenlampe ihrer eigenen Welterklärungsmodelle nach dem Bauplan des Lebens suchen. Hell und helle machen soll ein Diskurs, der weder den Mensch, das Vernunftwesen, durch Fundamentalismen beleidigt, noch aus der Lebenswirklichkeit all jene Bereiche ausklammert, die sich nicht quantifizieren, nicht messen, nicht verwerten lassen. Gerecht werden soll die Welt, weil und indem jedes Ich im anderen eine Spur entdeckt des göttlichen Gesichts.

Der Dreiklang aus vertiefter Innerlichkeit, verstärkter Weltzugewandtheit und erneuerter christlicher Brüderlichkeit, wie er am 12. September 2006 durch die Abfolge von Messe, Vorlesung und Vesper deutlich wurde – dieser Dreiklang soll der Beitrag Benedikts XVI. sein zum Frieden in der Welt. Anspruchsvoll ist dieses Programm, sehr ungewiss sind seine Erfolgsaussichten, quer steht es zu den meisten Tendenzen der Zeit. In der Summe aber könnte dieser benediktinische Dreiklang die knappste Ressource überhaupt stärken.

Ob wir nämlich aus dem 21. in ein 22. Jahrhundert finden werden, könnte sich daran entscheiden, wie diese knappste aller Ressourcen verteilt ist und aus welchen Quellen sie gespeist wird. Der Trost ist dieses knappe Gut. Die Zahl der Ungetrösteten, die anfällig sind für Trostversprechen jeglicher, auch dubioser Art, wächst täglich. Der Mensch von morgen sucht den wahren Trost – und findet er den falschen, dann gnadet kein Gott ihm mehr.